



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

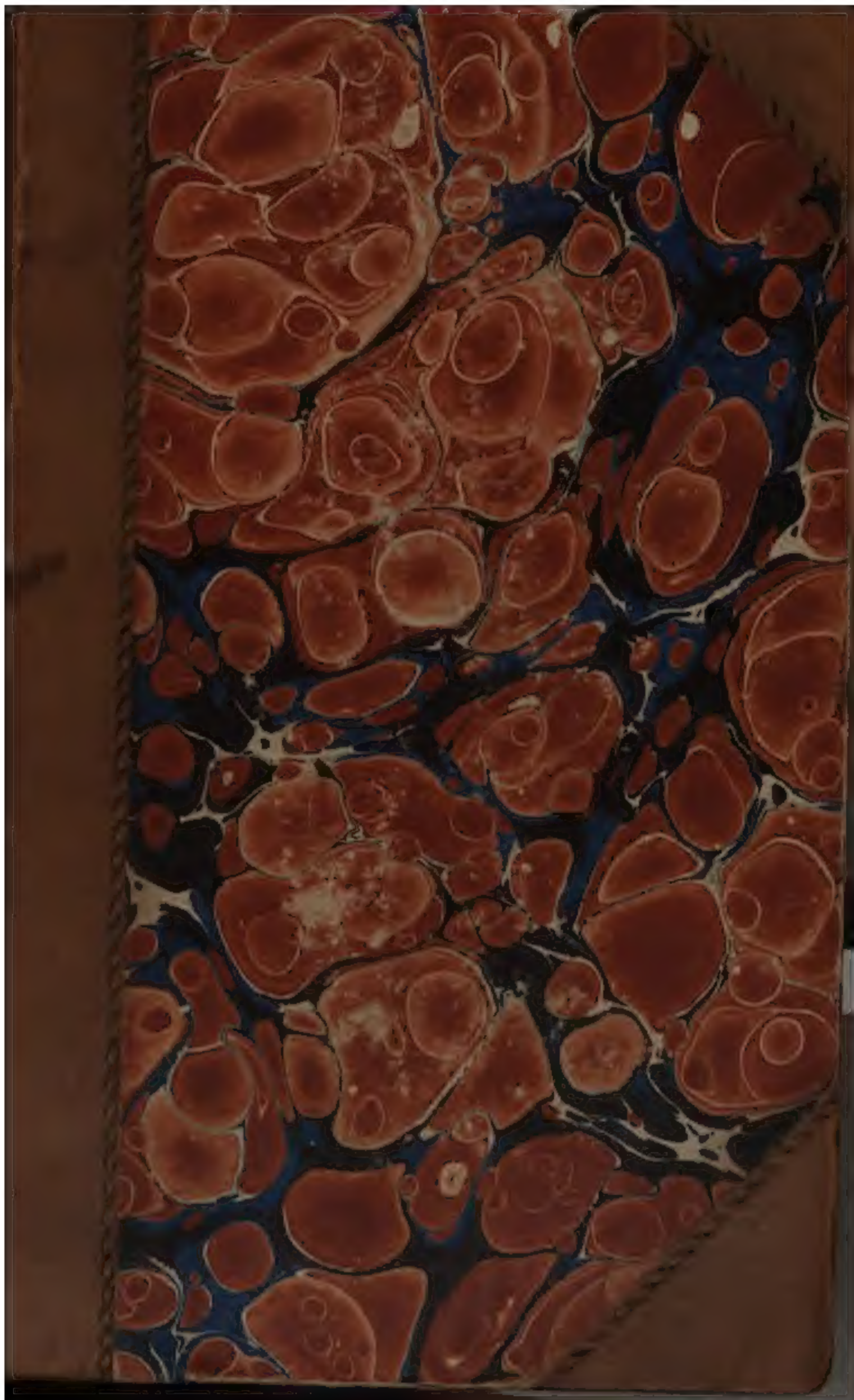
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



B i b l i s c h e r C o m m e n t a r

über
sämmliche Schriften des Neuen
Testaments

zunächst
für Prediger und Studirende.

Von
Dr. Hermann Olshausen,
Professor der Theologie an der Universität zu Erlangen.

Nach dem Tode des Verfassers
fortgesetzt
von
Dr. Johannes Heinrich August Ebrard
und
Dr. August Wiefinger.

S e c h s t e r B a n d.

Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes

• Dritte Abtheilung: Der zweite Brief des Petrus und der Brief
des Judas.

Königsberg, 1862.

Bei August Wilhelm Unger.

Der zweite
Brief des Apostels Petrus
und der
Brief des Judas.

Erklärt
von
Dr. J. C. August Wiesinger,
ordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

Königsberg, 1862.
Bei August Wilhelm Unger.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

1900

1900

1900

Inhaltsanzeige.

Der zweite Brief des Apostels Petrus.

Einleitung.

	Seite
§. 1. Die kirchlichen Zeugnisse	5
§. 2. Inhalt und Composition des Briefes	9
§. 3. Verhältniß des Briefes zu dem ersten petrinischen	13
§. 4. Verhältniß zum Judasbriefe	21
§. 5. Einzelne Indicien der Ueetheit im Briefe selbst	25

Auslegung.

§. 1. Zuschrift 1, 1. 2	31
§. 2. Die Ermahnung 1, 3—11	44
§. 3. Die Motive der vorangehenden Ermahnung 1, 12—21	66
§. 3. Fortf. Die von Lügenlehrern drohende Gefahr 2, 1—22 ...	90
§. 4. Widerlegung der Spötter, welche die Wiederkunft des Herrn leugnen, und Schlußermahnung 3, 1—18	130

Der Brief des Judas.

Einleitung.

§. 1. Die Person des Verfassers	165
§. 2. Zweck, Inhalt und Charakter des Briefes	170
§. 3. Bestimmung und Abfassungszeit	175

Auslegung.

§. 1. Zuschrift 1, 1. 2	181
§. 2. Zweck und Anlaß des Schreibens 1, 3. 4.	185
§. 3. A. Hinweisung auf das gewisse Gericht der Verführer 2c. 1, 5 -16	193
§. 3. B. Das Verhalten der Leser gegenüber diesen Gottlosen 1, 16—23	221
§. 4. Lobpreisender Schluß des Briefes 1, 24. 25	232

Der zweite Brief des Petrus.

CONFIDENTIAL

Einleitung.

Seit Olshausen seine Abhandlungen de integritate et authentia posterioris Petri epistolae, Regiom. 1822. 1823, aufgenommen in seine Opuscc. theol. 1834, Berol., p. 1 sqq., veröffentlicht hat, in welchen er das Resultat seiner Untersuchung in die Worte zusammenfaßt: sentio profecto certis argumentis nec genuinam nec adulterinam epistolae originem posse demonstrari, rationibus autem subjectivis fultus authenticam epistolae persuasum habeo, und für die weiteren Untersuchungen kein günstigeres Ergebniß in Aussicht stellt: nisi res novae vel ex historia vel ex indole epistolae inveniantur, ad litem dirimendam aptiores, quam quae hucusque proponebantur, — ist zwar die Echtheitsfrage noch vielfach Gegenstand der Verhandlung gewesen, aber zu keinem allgemein anerkannten Ergebnisse gelangt *).

*) Gegen die Echtheit: Erasmus, Calvin (jedoch nicht entschieden), Grotius, Semler, dann Schmidt, Eichhorn, de Wette, Schott, Credner, Reuß in ihren Einleitungen, Meander in s. ap. Zeitalter II. 598, Schwegler nachap. Zeit. I. 490. fg., Luther in s. Commentar, Richter de origine posterioris ep. Petri ex epist. Judae repetenda, Vit. 1810. Mayerhoff: Einl. in die petr. Schriften 1835. S. Magnus examen de l'authenticité de la sec. ép. de Pierre, Strasb. 1835. A. V. Daumas introd. crit. à la sec. ép. de Pierre, Strasb. 1845. Für die Echtheit: Michaelis, Hug, Guerike in den Einleitungen, Pott, Augusti, Dietlein, Brückner (mehr für als gegen) in den Commentaren, Nießsche ep. Pet. post. auctori suo . . vindicata, Lips. 1785. Flatt,

Noch sind es im Wesentlichen dieselben Argumente, mit denen für und gegen die Echtheit gestritten wird, und wenn auch die Waffen der gegnerischen Kritik wie bei Maierhoff, Schwegler geschärfter sind, so hat sich auf der andern Seite auch der Einblick in den Inhalt und die Anlage des Briefes, in die Verhältnisse der apostolischen Zeit erhöht. Auch haben die Bestreiter der Echtheit es zu keiner gesicherten und unter sich übereinstimmenden Ansicht über die Verhältnisse und die wirkliche Zeit der Abfassung des Briefes zu bringen vermocht. Denn wenn de Wette dem Briefe seine Stelle kurz nach der Zerstörung Jerusalems anzuweisen scheint (vgl. zu 3, 4 f. Comm.), so rückt ihn dagegen Credner in die Zeit der clementinischen Homilien herab; Huther ist auf das Ende des ersten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückgegangen; Schwegler dagegen stimmt Semler bei, der ihn an das Ende des zweiten Jahrhunderts verlegt. Nur in einem Punkte sind die neueren Forscher einverstanden, daß nämlich der Brief ein Ganzes bildet und die Zerlegung in echte und unechte Bestandtheile nicht verträgt, welche Bertholdt in seiner Einleitung, der Cap. II für interpolirt hält, und Ullmann in seiner krit. Untersuchung des Briefes, Heidelberg 1821, der Cap. II und III für unecht erklärt, versucht haben (vgl. dagegen Olsh. Opp. p. 13—26). Die Punkte, auf welche sich die Untersuchung über die Echtheit noch immer concentrirt, sind die Geschichte der kirchlichen Anerkennung des Briefes, Inhalt und Composition des Briefes, dann sein Verhältniß zum ersten petr. Briefe, sein Verhältniß zum Judasbriefe, endlich einzelne Merkmale, die ihn als unapostolisch kenntlich machen sollen. Auf diese Punkte wird daher auch die hier folgende Untersuchung in Kürze einzugehen haben.

genuina secundae ep. Petri origo denuo defenditur, Tüb. 1806. Dahl *de auth. ep. Pet. post. et Jud.*, Rost. 1807. Kern, in dem Tüb. Programm 1829 (später zurückgenommen). F. Windischmann *vindiciae Petrinae*, Ratisb. 1836. Seydenreich: *Ein Wort zur Verth. der Echtheit des 2ten Br. Petri*, Verb. 1837. Außerdem E. Montier *la sec. ép. de Pierre et celle de Jude sont auth.*, Strasb. 1829. J. A. Delille *auth. de la 2 ép. de Pierre*, Strasb. 1835. Von Olshausen ist noch seine Schrift: *Nachweis der Echtheit sämtlicher Schriften des N. T.*, Hamb. 1832, zu nennen.

§. 1. Die kirchlichen Zeugnisse.

Libenter concedo, so hatte sich Olsh. Opuscc. p. 27 ausgesprochen, ne aliquam rebus dubiis et incertis auctoritatem tribuere videar, nullum veterum scriptorum ecclesiasticorum Origene antiquiorum in scriptis, quae ad nostram memoriam pervenerunt, nec epistolae Petri posterioris mentionem fecisse neque verba ex ea desumta orationi injunxisse. Die meisten der späteren Forscher haben sein Urtheil bestätigt; so nicht bloß de Wette in seiner Einl. S. 176^b und Credner S. 245, sondern ebenso die Vertheidiger der Echtheit wie Windischmann in seinen Vind. Petrinae p. 1, Thiersch in seiner Kritik S. 363 fg. u. A. Anders hat jedoch Dietlein geurtheilt, der in einer eingehenden Untersuchung S. 3—74 seiner Auslegung des zweiten petriniſchen Briefes den Nachweis unternimmt, daß dieser Brief bereits von Polycarpus, Ignatius, Clemens Rom., Barnabas, Hermas, dann von Justinus, Theophilus und Irenäus vielfach benutzt worden sei. Aber weder Huther noch Brückner sind durch seine Nachweisungen überzeugt worden, sondern bemerken mit Recht, daß der größte Theil der von Dietlein beigebrachten Belege nur eine allgemeine Aehnlichkeit mit Aussprüchen des petr. Briefes darbiete, und zwar Aehnlichkeiten, die sich leicht aus dem damaligen Gedanken- und Sprachvorrath auch ohne Beziehung auf unsern Brief erklären lassen, und daß keine einzige Stelle beigebracht worden sei, welche wörtlich stimme oder einen dem petr. Briefe individuell angehörigen Gedanken ausspreche. Man vgl. die Untersuchung hierüber bei Huther S. 244—247, bei Brückner S. 131—135 des de Wett. Commentars. Huth. sagt: „Das Resultat einer unbefangenen Betrachtung ist, daß sich bei Ignatius gar keine, bei Clem. Rom., Barnab. u. Polyc. keine irgend wahrscheinlichen, bei Justin. M. und Theophilus keine sichern Bezüge auf 2 Petr. finden, daß auch Irenäus nicht als Gewährsmann für die Existenz und kirchliche Geltung des Briefes angesehen werden kann, daß dagegen Hermas eine wohl kaum zu bezweifelnde Bekanntschaft und Benutzung desselben zeigt.“ Ebenso Brückn., nur daß er die Benutzung des petr. Briefes im Hermas bloß für wahrscheinlich, nicht für vollkommen sicher hält. Die Stellen bei Hermas sind folgende. Vis. III, 7: Si sunt,

qui crediderunt quidem, dubitatione autem sua reliquerunt viam suam veram coll. 2 Petr. 2, 15: καταλιπόντες εὐδεῖαν ὁδόν . . . dann retrahunt se ambulantque rursus post desideria sua scelestia coll. 2 Petr. 2, 22: ἐπιστρέψας. 2 Petr. 3, 3: κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι. Vis. IV, 3: Vos qui effugistis seculum hoc coll. 2 P. 2, 20 ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου . . . dann qui habitatis in illis coll. 2 P. 2, 8: ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς. Weiter Sim. VI, 4: ἄκουε ἀμφοτέρων τὴν δύναμιν, τῆς τρυφῆς καὶ τοῦ βασάνου· τῆς τρυφῆς καὶ τῆς ἀπάτης ὁ χρόνος ὥρα ἐστὶ μία· τῆς δὲ βασάνου ὥραι τριάκοντα ἡμερῶν δύναμιν ἔχουσαι coll. 2 Petr. 2, 8: ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν — 2 Petr. 2, 13 ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν. Ferner Sim. III, 8, wo die von ihm aufgezählte Tugendreihe: voran. die fides, dann abstinentia . . . zuletzt caritas an 2 Petr. 1, 5—8 erinnert, obwohl die Mittelglieder andere sind. In allen diesen Stellen findet sich allerdings keine wörtliche Zusammenstimmung, aber doch soviel, wenn auch oft nur äußerlich Anklingendes, daß man die Bekanntschaft des Verf. mit dem 2. petr. Briefe zugeben muß. Und Ähnlichkeiten finden sich dann allerdings auch an jenen andern von Dietlein beigebrachten Stellen*); aber wie wenig sie im

*) Die bedeutendsten sind: Clem. Rom. ep. c. 7: Νῶε ἐκήρυξε μετάνοιαν καὶ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν coll. 2 Petr. 2, 5. C. 11: διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν Λώτ ἐσώθη ἐκ Σοδόμων, τῆς περιχώρου πάσης κριθείσης διὰ πυρὸς καὶ θείου· πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης, ὅτι τοὺς δὲ ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν τίσῃσι coll. 2. Pet. 2, 6—9. — Polyc. ad Phil. c. 6: δουλεύσωμεν αὐτῷ . . . καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελιστάμενοι ἡμῖν ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν coll. 2. Pet. 3, 2. C. 6. 7: καὶ ὅς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι coll. 2 Pet. 3, 3. 4. — Barn. c. 15: τοῦτο λέγει, ὅτι συντελεῖ ὁ θεὸς κύριος ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσι τὰ πάντα· ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη coll. 2 Pet. 3, 8. Daran schließen sich die Ausführungen bei Justin. M. dial. c. Tryph. p. 308: συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον· ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη εἰς τοῦτο συνάγει. Iren. c. haer. V, 23: quoniam enim dies Domini sicut mille anni. Ferner Theoph. ad Autol. II, 13: ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκῇματι συνεχομένῳ coll. 2 Petr. 1, 19. Ferner II, 9: οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι καὶ πνευματοφόροι πνεύματος αἰῶν καὶ προφῆται γενομένοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σο-

Stande sind, eine wirkliche Benutzung des 2. petr. Briefes sicher zu erweisen, dafür erlaube ich mir auf jene Erörterungen Huther's und Brückner's der Kürze wegen zu verweisen.

Von Clemens Alex. berichtet uns Euseb. (RG. VI, 14), daß er den Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe commentirt hat (μηδὲ τὰς ἀντιλεγόμενας παρὰ τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς), eine Nachricht, die durch Photius und durch die Angabe des Cassiodor (de instit. div. lib. praef.: ferunt itaque scripturas veteris novique testamenti ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse Clementem Alex.) bestätigt und durch seine Bem. C. 8: in epistolis autem canonicis Cl. Alex. presbyter, qui et Stromateus vocatur, id est in ep. S. Petri prima, S. Joannis prima et secunda et Jacobi quaedam Attico sermone declaravit . . . sed cum de reliquis canonicis epistolis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi Graeco stilo conscriptus in expositionem septem canonicarum epp. concessus est, nicht entkräftet wird, da aus ihr nicht hervorgeht, daß die Hypotosen nur einen Theil der kath. Briefe umfaßt hätten, sondern nur dies, daß entweder Cassiodor nur einen Auszug derselben besaß oder die nicht erwähnten für seinen Gebrauch nicht geeignet fand (vgl. bereits Credner Einl. S. 667).

Der erste Kirchenvater, welcher den Brief wirklich anführt, zugleich aber auch den Zweifel an seiner Echtheit erwähnt, ist Origenes, vgl. b. Euseb. RG. VI, 25: Πέτρος . . . μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ. Dem entspricht es, daß er in f. Comm. in ev. Jo. Opp. IV, 135 nur den ersten Brief als einen katholischen bezeichnet: περὶ τῆς ἐν φυλακῇ πορείας μετὰ πνεύματος παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ, ohne daß er damit ein Verwerfungsurtheil über den zweiten ausspricht. In der lat. Uebersetzung hom. VII in Jos. Opp. II, 412: Petrus enim duabus epistolarum suarum personat tabis. Homil. IV in Lev. II, 200: Et iterum Petrus dicit: Consortes, inquit, facti estis

φισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι coll. 2 Petr. 1, 21. Gewiß ist auch hier viel Zusammenstimmendes, aber nicht gewiß, daß das Zusammenstimmende gerade auf den zweiten petr. Brief zurückzuführen ist.

divinae naturae, behandelt er den zweiten Brief als echt und canonisch, und es ist kein Grund, diese Stellen ohne Weiteres dem Uebersetzer zuzuschreiben, wie Credner will.

Firmilian, der Zeitgenosse des Origenes, bezeichnet den Brief unbedenklich als einen petrinischen, vgl. ep. ad Cypr.; Adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos evitemus monuerunt. — Eusebius rechnet ihn unter die Antilegomenen Röm. III, 25: Τῶν δὲ ἀντιλεγομένων γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς . . . ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή vgl. mit III, 3: Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολή μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται . . . τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάδηκον μὲν εἶναι παρειλήραμεν. "Ὁμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανείσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Didymus benutzt zwar den Brief, fügt aber am Schluß seines Commentars die Bemerkung hinzu: Non est igitur ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, tamen in canone non est. Diese Bemerkung ist nicht späterer Zusatz (vgl. dagegen Rüde: quaest. ac vindiciae Didymianae part. I. Gott. 1829 p. 13 sq.); aber daß falsatam esse die Uebersetzung sei von νοθεύεται und nur bedeutet, daß er bei Einzelnen Widerspruch fand, unterliegt keinem Zweifel. Hieronymus endlich hält den Brief für echt, erwähnt aber die Zweifel an demselben de vir. illust. c. 1: Scripsit Petrus duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam. Er legt sich dies Bedenken zurecht, indem er verschiedene Interpreten annimmt, deren sich Petrus bedient habe. Die Beshito hat den Brief nicht, und ebenso erwähnt der s. g. Muratori'sche Canon denselben nicht, und auch Irenäus, Tertullian und Cyprian schweigen von ihm.

Nachdem er zu Ende des vierten Jahrhunderts durch kirchlichen Beschluß dem Canon einverleibt ist, verstummen bis auf vereinzelte Stimmen die Zweifel, bis sie mit der Reformationszeit (bei Erasmus, Calvin, dann später Grotius, J. Scaliger, Salmasius u. A.) aufs neue erwachen.

So ist es nicht zu verwundern, daß die Kritik für ihre inneren Zweifel und Bedenken in der äußern Geschichte des Briefes

eine Bestätigung findet. Für sich allein erweist die Geschichte des Briefes, die er mehr oder weniger mit andern katholischen Briefen theilt, seine Unechtheit keineswegs. Denn wenn wir auch nicht mit Thiersch annehmen, daß der Brief absichtlich nicht veröffentlicht worden sei, um nicht einen das Unheil sollicitirenden Einfluß zu üben, und auch nicht mit Dietlein, daß die Empfehlung der paulinischen Briefe in 2 Petr. 3, 15. 16 zur Zurückstellung der petrinischen Veranlassung gegeben habe, so bleibt doch denkbar, daß bei diesem Briefe nicht blos das sprachliche Bedenken, welches Hieron. nennt, sondern auch dogmatische Bedenken hinzukamen, welche den an sich kurzen, dazu in seinem Inhalte so speciellen Brief dem Gebrauche weniger empfahlen. Historische Bedenken gegen seine Echtheit treten uns nirgends entgegen.

§. 2. Inhalt und Composition des Briefes.

Wir wenden uns zu dem Briefe selbst. Der Zweck desselben ist, zufolge der Schlußermahnung 3, 17. 18, die Leser im Hinblick auf die ihnen drohende Verführung zu ermahnen, daß sie sich nicht vom Grunde des Glaubens abwendig machen lassen, vielmehr in der Gnade und Erkenntniß ihres Herrn und Heilandes wachsen. Dem gemäß bezeichnet der Verf. in der Zuschrift seine Leser als solche, welche mit ihm einen gleichwerthen Glauben erlangt haben, und wünscht ihnen Mehrung der Gnade und des Friedens durch die Erkenntniß Jesu Christi. Sofort erinnert er die Leser, daß sie, die vermöge der Erkenntniß Gottes mit allen Gnadengaben ausgerüstet sind um dem Verderben der Welt zu entrinnen und göttlicher Natur theilhaftig zu werden, sich nun angelegen sein lassen, die Kraft ihres Glaubens sittlich zu bewähren; denn dies eben sei das Kennzeichen der rechten Erkenntniß Christi, während dagegen der Mangel solcher Bewährung die geistige Blindheit erweise. Bei solchem Streben allein seien sie vor dem Falle sicher, und sei ihnen der Eingang in das ewige Reich Christi gewiß 1, 3—11. Eben darum, weil nur auf diesem Wege der Eingang zu gewinnen ist, will er sie immer wieder daran, sich eines solchen sittlichen Wandels zu befleißigen, erinnern, obwol sie es nicht zu bedürfen scheinen. Er hat aber dafür noch einen besondern Grund: die Nähe seines Todes und den Wunsch, ihnen ein bleibendes Gedächtniß dieser Ermahnung zu

hinterlassen. Denn nicht auf erdichteten Fabeln, sondern auf göttlichem Zeugnisse ruhe die apost. Predigt von der Macht und von der Wiederkunft Christi; und durch dies Zeugniß Gottes sei auch das prophetische Wort von der künftigen Offenbarung Christi bestätigt worden, auf das sie daher auch achten sollen, bis der Tag seiner Herrlichkeit anbricht. B. 12—21. Aber es ist noch ein Anderes, um dessen willen er ihnen ein bleibendes Gedächtniß seiner Ermahnung zu hinterlassen wünscht. Er weiß, daß wie in dem alttestamentlichen Volke Gottes Lügenpropheten den wahren gegenübertraten, so auch unter ihnen Lügenlehrer nicht ausbleiben werden, welche der apost. Lehre mit der Zeugnung Christi gegenübertreten und einen Abfall Vieler herbeiführen, sich selbst aber ein schnelles Verderben bereiten werden, 2, 1—4. Die Gewißheit des ihnen drohenden Gerichts belegt er mit drei Beispielen: mit dem Gericht über die gefallenen Engel, dem Gericht der Flut über die alte Welt, und dem Gericht über Sodom und Gomorrha, wovon er die Doppelanwendung macht, daß Gott die Frommen aus der Anfechtung zu erretten, die Ungerechten aber für den Tag des künftigen Gerichts zu bewahren weiß 5—9. Sofort schildert er nun die Verführer, vor denen er warnt, als solche ἄδικοι, welche ihren fleischlichen Begierden fröhnen, von einem Herrn über sich nichts wissen wollen und Gewalten lästern, gegen die doch selbst Engel kein lästerndes Urtheil wagen, wodurch sie bewirken, daß sie den vernunftlosen Thieren gleich zu Grunde gehen und so den Lohn ihrer Ungerechtigkeit erlangen, welche nun der Verf. von B. 13 an weiter schildert. Ihnen sei es um nichts als um Wohlleben und Befriedigung ihrer unreinen Gelüste zu thun; zu diesem Zwecke halten sie sich zu der christlichen Gemeinschaft, locken unbefestigte Seelen an sich und suchen dabei Gewinn, rechte Nachfolger des Bileam. 13—16. Statt Lehrer zu sein, wie sie vorgeben, gleichen sie wasserlosen Brunnen und Wolken, welche vom Sturmwind getrieben werden, denen das Dunkel der Finsterniß aufbehalten ist zum Lohn dafür, daß sie durch Vorspiegelung der Freiheit die unbefestigten Seelen zu fleischlichen Lüsten verlocken; denn besser wäre es für sie, daß sie den Weg der Gerechtigkeit überhaupt nicht erkannt hätten, als daß sie nun, nachdem sie ihn erkannt, von dem ihnen überlieferten heiligen Gebot sich abwenden. Der Verf. hat von 1, 15 an ausgeführt,

warum er ihnen mit diesem Briefe ein bleibendes Gedächtniß seiner Ermahnung zu hinterlassen wünscht: die Gewißheit des ap. und propb. Zeugnisses von der Macht und Zukunft Christi einerseits, die in Aussicht stehende Verführung der Lügenlehrer, welche Christum als ihren Herrn verleugnen und dem Dienst der Sünde sich hingeben, andrerseits, drängt ihn dazu. Daher blickt er nach dieser Ausführung 3, 1 zurück auf 1, 15. Nichts Anderes beabsichtige er mit diesem zweiten wie mit dem frühern Briefe, als sie zu erinnern, daß sie des prophetischen Wortes und apostolischen Gebotes in Betreff der Macht und Wiederkunft Christi (1, 16—21) eingedenk bleiben, wobei sie wissen sollen, daß, gleichwie er Cap. 2 vor solchen gewarnt hat, welche Christi Herrschaft leugnen, auch solche nicht ausbleiben werden, welche seine Zukunft leugnen und damit das Ziel seiner Ermahnung (1, 10. 11) umstoßen werden. Diese Leute vergessen, sagt er, muthwillig, daß schon einmal die Welt durch Wasser untergegangen ist; ebenso wird über diese Welt ein Gericht des Untergangs durch Feuer ergehen. Ein anderes sei das Maß der Zeiten bei Gott als bei Menschen. Die scheinbare Verzögerung sei nur Erweisung des göttlichen Erbarmens, das noch Raum zur Buße läßt 3, 1—9. Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb, und je vernichtender die Gewalt dieses Tages ist, um so mehr gilt es, sich in Heiligkeit für denselben zu bereiten, um des neuen Himmels und der neuen Erde, der Wohnstätte der Gerechtigkeit, theilhaft zu werden 10—13. Darauf also sollten sie bedacht sein, daß sie einst unbefleckt erfunden werden und sich die Langmuth Gottes zum Heile dienen lassen. Das habe ihnen auch sein geliebter Bruder Paulus geschrieben in dem an sie gerichteten Briefe, wie in allen seinen Briefen, soweit sie davon handeln, in denen Manches dunkel sei, was Unwissende und Unbefestigte zu ihrem eignen Verderben verbrehen (indem sie nämlich aus der christlichen Freiheit eine Freiheit des Fleisches machen). Sie nun sollten diese Vorverwarnung sich dazu gereichen lassen, daß sie nicht durch den Irrthum jener Geseßlosen fortgerissen aus dem festen Stand ihres Glaubens entfallen, sondern wachsen in der Gnade und der Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi 14—18.

Der Brief gibt sich nicht nur als ein Ganzes, er ist es auch wirklich, wie die Auslegung noch weiter zeigen wird. Ich hebe

nur Einiges beispielsweise hier hervor. Als *ισότιμον ἡμῖν λαχόντας πίστιν* bezeichnet der Verf. seine Leser B. 1; dem entspricht, daß er B. 5 die *πίστις* als die Grundlage aller Tugend-entfaltung nennt, und 3, 17 warnt: den eignen festen Stand (des Glaubens) zu verlassen. *Χάρις καὶ εἰρήνη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου* wünscht er ihnen B. 2: dem entspricht der Schluß 3, 18 *αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου* τλ. Der Begriff der *γνώσις*, *ἐπίγνωσις* wird als die aneignende Erkenntniß Jesu Christi (1, 8. 2, 20. 3, 18) und Gottes (1, 2. 3) und der *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* (2, 21) dem Christus verleugnenden, unsittlichen Treiben der Verföhrrer als die zugleich theoretische wie praktische Bedingung und Vermittlung alles Heils-besitzes und aller sittlichen Bewährung des Glaubens gegenübergestellt, vgl. 1, 3. 8 fg.; 2, 20 fg.; 3, 18. Die Ermahnung B. 3 — 11: auf Grund der ihnen geschenkten Heilsgnade in der dem Glauben entstammenden Heiligung ihre Erkenntniß Christi zu bewähren und so der Zukunft Christi zu warten, faßt alles zusammen, wozu der Verf. im Hinblick auf jene Irrlehrer, welche diese Erkenntniß durch ihren unsittlichen Wandel praktisch verleugnen und die Wiederkunft verspotten, die Leser auffordern will; daher auch im Einzelnen die Ausdrucksweise parallel läuft; man vgl. namentlich am Schluß von Kap. 2 *τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας* τλ. und *ἀποφυγόντες τὰ μiasματα τοῦ κόσμου* mit dem *ἀποφυγόντες* 1, 4; *δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς* 2, 19 mit 1, 4: *ἀποφυγόντες τῆς . . . φθορᾶς*; ferner den Schluß von Cap. 3, B. 17. 18. Wenn 1, 16 als Inhalt der ap. Predigt Christi *δύναμις καὶ παρουσία* bezeichnet wird, so ist auch das nicht zufällig, sondern geschieht im Hinblick auf jene Verföhrrer, von denen 2, 1 ausdrücklich gesagt ist: *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι* 2, 10: *κυριότητα καταφρονοῦντες* und deren unsittliches Treiben überhaupt Verleugnung der *δύναμις* Christi ist; Cap. 3 aber ist von solchen die Rede, welche die *παρουσία* leugnen, so daß *παρουσία καὶ δύναμις* als Inhalt des ap. Zeugnisses auf Cap. 2 und 3 im voraus hinblickt. Wenn ferner 1, 19 fg. neben dem apostolischen das prophetische Zeugniß für Christi Macht und Zukunft genannt ist, so entspricht dem wieder die Zusammenfassung 3, 2: er habe sie erinnern wollen, eingedenk zu sein der

von den heiligen Propheten zuvor geredeten Worte und des apostolischen Gebotes.

So fehlt es dem Briefe keineswegs an Einheit und logischer Entwicklung, wie man behauptet hat. Nur soviel wird man zugeben müssen, daß die Darstellung und Verknüpfung der Gedanken Mangel an schriftstellerischer Gewandtheit verräth (Huth. S. 240), vgl. darüber S. 3. Indessen kann dieser schriftstellerische Mangel an sich kein Beweis gegen die petrinische Abfassung des Briefes sein, und vor Allem wird es hierbei auf das Verhältniß zu dem ersten petrinischen Briefe ankommen.

Daß aber der Inhalt des Briefes eines Apostels würdig ist, und namentlich einzelne Partien, wie 1, 3—11, die Ermahnung zur Bewährung des Glaubens in heiligem Wandel, 1, 19—21 die Ansicht von der Prophetie einen echt apostolischen Lehrgehalt haben, das haben auch Kritiker wie de W. zugestanden. *Nihil epistolae inest, quod a doctrina apostolorum eorumque praeceptis morum abhorreat* Olsh. a. a. O. S. 83.

S. 3. Verhältniß des Briefes zum ersten petrinischen.

Ein dreifaches Bedenken wird hier gegen die petr. Abfassung des zweiten Briefes erhoben. Erstens sollen die Verhältnisse der Leser im zweiten Briefe ganz andere sein als im ersten; zweitens sollen sich Begriffe und Anschauungen finden, welche von denen des ersten abweichen; endlich sollen auch Stil und Ausdrucksweise verschieden sein.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so ist es allerdings richtig, daß, während der erste Brief nichts von Häresie, der zweite umgekehrt nichts von den Verfolgungen enthält, denen die Leser des ersten Briefes ausgesetzt sind, während doch der zweite Brief nach 3, 1 offenbar an dieselben Leser gerichtet sein will. Man wird auch nicht sagen können, wie Huth. mit Recht bemerkt, daß jene Verfolgungen, deren der erste Brief gedenkt, vor der Abfassung des zweiten aufgehört haben: denn von einer besonderen, damals über die Leser ausgebrochenen Verfolgung ist auch im ersten Briefe nicht die Rede, sondern von den Anfeindungen, die ihre Stellung als Christen zu der sie umgebenden heidnischen Welt mit sich führt, die darum auch, wenn auch gradweise verschieden, doch im Ganzen „als bleibende gedacht werden

8. 16, κύριος καὶ σωτὴρ 2, 20; 3, 18, ferner die Andeutungen 2, 1 τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην, 1, 9 λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων, sowie die Hinweisung auf den neuen Lebensstand des Christen 1, 3. 4 fg., daß alle diese Begriffe dem Verfasser nicht fremd sein können, sondern einen integrierenden Bestandtheil seines Lehrganzen ausmachen. Der Grund des Zurücktretens kann dann nur darin gesucht werden, daß der Verf. gegenüber dem häretischen Treiben, vor dem er warnt, sich nicht veranlaßt findet, auf diese Ideen einzugehen; und es dürfte schwer sein zu sagen, wo denn dieselben, die Einheit des Verf. angenommen, hätten eintreten müssen. Mit dieser verschiedenen Tendenz des Briefes hängt auch das Hervortreten der ἐπίγνωσις zusammen, die jedoch den Begriff der πίστις hier ebenso wenig verdrängt, als im ersten Briefe die ἐλπίς an die Stelle der πίστις getreten ist. Ganz ebenso hebt Paulus im Kolosserbriefe, gegenüber der einer falschen Erkenntniß sich rühmenden Irrlehre (2, 8), das rechte Erkennen der Gnade Gottes 1, 8, die Erkenntniß des Willens Gottes 1, 9, des Mysteriums Gottes 2, 2 fg. hervor, ohne dadurch die sonstige Bedeutung der πίστις zu beeinträchtigen 1, 4. 23; 2, 5. 7. 12 u. a. Wenn ferner im ersten Briefe die Parusie als nahe bevorstehend, im zweiten dagegen in die Ferne gerückt erscheint, so verhält es sich damit ähnlich, wie mit den beiden Thessalonicherbriefen. Zum Troste der angefochtenen Leser und zur Mahnung wird im ersten petr. Briefe auf die Nähe der Parusie hingewiesen, während es, gegenüber dem Spott, der die Parusie leugnet, Noth thut, auf die Gewißheit und den unerwarteten Eintritt derselben hinzuweisen. Als Ende der Dinge ist übrigens im ersten Briefe 4, 7 die Parusie ebenso betrachtet wie im zweiten, wo der Verf. bei dieser Beziehung stehen bleibt, weil die Gegner ein solches Ende der Dinge leugnen, ohne daß deshalb der Gedanke, daß die Parusie die Verherrlichung der Gläubigen sein werde, fehlt (vgl. 3, 13 fg.), oder die Ermahnung unterbleibt, der Parusie zu warten und sie durch ihr Verhalten, soviel an ihnen liegt, zu beschleunigen (vgl. 3, 12. 14). Nicht für den Verfasser, wie de W. will, sondern für einen Theil der Christen, wie Brückner dagegen bemerkt, hat die Erwartung der Zukunft die alte Sicherheit verloren.

Alle diese Bedenken im Einzelnen werden weit aufgewogen

durch die unzweifelhafte Wahrnehmung, daß der Lehrinhalt des zweiten Briefes im Ganzen denselben Standpunkt einnimmt, wie der des ersten. Denn nicht bloß stimmen die christologischen und soteriologischen Andeutungen mit dem ersten Briefe (vgl. etwa Schmid bibl. Theol. II. S. 70), sondern, was mehr noch besagen will, der zweite Brief betrachtet ganz ebenso wie der erste das Christenthum nach seiner Einheit mit der alttestamentlichen Prophetie, ohne auf den Unterschied des alten und neuen Bundes einzugehen (Schmid a. a. O.), vgl. 2 Petri 1, 19—21; 3, 2 mit 1 Petr. 1, 10—12. Und ferner ist beiden Briefen gemeinsam, daß der Blick von Anfang an auf die Zukunft gerichtet ist und die Mahnung zur Bereitschaft in der dem Glauben entstammenden Heiligung den wesentlichen Inhalt der beiden Briefe ausmacht, im ersten gegenüber der Leidensanfechtung der Leser, im zweiten gegenüber der ihnen drohenden unsittlichen Verführung und der Leugnung des Weltendes vgl. 2 Petr. 3, 1. 2.

Am meisten Gewicht hat man auf die Stilverschiedenheit des ersten und zweiten Briefes gelegt, sowohl in einzelnen Ausdrücken als in der Periodologie und Darstellung überhaupt, worauf schon Hieronymus als Grund der Beanstandung hingewiesen hat (*aplerisque ejus esse negatur propter stili dissonantiam*). Daß nun Vieles von dem, was Mahersh. u. A. als differenten Sprachgebrauch angemerkt haben — z. B. die Bezeichnung des Christenthums (?) mit Χριστοῦ δύναμις καὶ παρουσία 1, 16, ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης 2, 21, ἁγία ἐντολή 2, 21, ἐντολή τῶν ἀποστόλων 3, 2, die Anwendung des Imper. im ersten Briefe vgl. mit der umschreibenden Weise im zweiten 1, 12 fg. 15; 3, 1. 2. 8, die Bildung von Nebenbestimmungen durch ἐν mit einem Subst. 1, 4; 2, 3. 7. 10, die Neigung, einem positiven Satz erst den negativen vorauszuschicken 1, 16 u. a.; der im zweiten Briefe zurücktretende Gebrauch des ὡς zur Anfügung von Substantiven und Participien u. dgl. —, ohne wirklichen Belang für die Untersuchung ist, zumal dieselben Erscheinungen sich zum Theil auch in dem andern der Briefe finden, dafür erlaube ich mir, um nicht oft schon Gesagtes zu wiederholen, auf Windischm. sowie auf Brückn. S. 129 fg. und Huth. S. 251 Anm. zu verweisen. Bedeutsamer scheint es, daß κύριος im ersten Briefe, außer in Citaten aus dem N. T., immer von Christus, dagegen im zweiten,

wenn nicht Χριστός oder σωτήρ hinzugefügt ist, immer von Gott gebraucht ist. „Allein auch im ersten Briefe ist Χριστός mit κύριος verbunden 1, 3; 3, 15, κύριος absolut von Christus nur an zwei Orten, 2, 3. 13 gebraucht, wovon der erste noch dazu ein Citat ist. Daß aber im zweiten Briefe 3, 9. 10 (öfter nicht) κύριος und zwar in dem Begriffe ἡμέρα κυρίου von Gott gebraucht ist, dies ist nichts als Nachwirkung von dem 3, 8 angewendeten alttest. Ausspruch“ (Brückner). Ebenso hat die Bemerkung nichts Durchschlagendes, daß im ersten Briefe der Name Χριστός als Eigennamen behandelt, im zweiten immer nur in Verbindung mit Ἰησοῦς gesetzt ist; denn dieselbe Verbindung findet sich auch im ersten 1, 2 fg. 7. 13 u. a. Und wenn Christus nur im zweiten Briefe σωτήρ heißt, so ist es doch gerade die σωτηρία, welche bei der Wiederkunft Christi sich offenbart 1, 5. 10 (Brückn.). Auch läßt es sich aus dem Context verstehen, warum im zweiten Briefe die Parusie 2, 9 als ἡμέρα κρίσεως 3, 7, als ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας 3, 10, als ἡμέρα κυρίου in alttest. Sinne oder 3, 12 als παρουσία τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας bezeichnet wird, da hier überall auf das den Tag der Wiederkunft begleitende Gericht hingewiesen werden soll. Freilich, der Ausdruck ἀποκάλυψις, ἀποκαλυφθῆναι, der im ersten 1, 5. 7. 13; 4, 13; 5, 1 vorkommt, ist hier nirgends gebraucht. Diesen Differenzen des Sprachgebrauchs lassen sich Ähnlichkeiten gegenüberstellen, die jenen das Gegengewicht halten. Vgl. 1 Petr. 1, 19 ἀμώμου ἀμώμου καὶ ἀσπίλου mit 2 Petr. 3, 14 ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι und 2 Petr. 2, 13 σπίλοι καὶ μῶμοι vgl. mit Jud. 12 σπιλάδες; ferner 1 Petr. 3, 21 ἀπόδεις ῥύπου und 2 Petr. 1, 14 ἀπόδεις τοῦ σκηνώματος; der Ausdruck kommt sonst nicht vor; 1 Petr. 2, 9 τὰς ἀρετὰς . . τοῦ καλέσαντος und 2 Petr. 1, 3 τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ . . ἀρετῇ; also beide Mal ἀρετῇ von Gott in Beziehung auf die Berufung gebraucht; 1 Petr. 1, 9; 5, 4 κομίζεσθαι in eschatologischem Sinne, ähnlich 2 Petr. 2, 13. Ferner ἐποπτεύειν 1 Petr. 2, 12; 3, 2 und ἐπόπτης 2 Petr. 1, 16, Ausdrücke, die auch nur hier vorkommen — χορηγεῖν 1 Petr. 4, 11 vgl. mit 2 Petr. 1, 5. 11 — πέπνυται ἀμαρτίας 1 Petr. 4, 1 und ἀκαταπαύστους ἀμαρτίας 2 Petr. 2, 14 — ἴδιος 1 Petr. 3, 1. 5 vgl. mit 2 Petr. 1, 20; 2, 16; 3, 3. 16. 18 ohne Nachdruck — εἰδότες ὅτι 1 Petr. 1, 18 vgl. mit 2 Petr. 1, 14 und

1, 20; 3, 3 (γινώσκοντες ὅτι) — δηλώω 1 Petr. 1, 11 u. 2 Petr. 1, 14 — die Composita von τμή 1 Petr. 1, 7, πολύτιμος 2, 4, ἔντιμος und τίμιος 1, 19 vgl. mit 2 Petr. 1, 1 ἰσότιμος, 1, 4 τίμιος — 1 Petr. 2, 16 μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν ἀλλ' ὡς Θεοῦ δοῦλοι vgl. mit 2 Petr. 2, 19 ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς — außerdem noch der gleiche Gebrauch von δόξα, δόξαι, καλῆν, ἐπιθυμία und ἀσέλγεια, ἀναστροφή, σωτηρία u. vgl. m. Soviel ist wenigstens klar, daß der Sprachgebrauch im Einzelnen auch Verwandtes darbietet, und es verdient dies um so mehr Beachtung, als dieselben Ausdrücke meist in anderem Zusammenhange und anderer Beziehung vorkommen. Ist der Verf. des zweiten Briefes ein anderer, der den ersten nur benutzt hat, so muß man sich wundern, „daß eine solche Benutzung des ersten Briefes nicht häufiger ist“ (Brückn.), sowie darüber, daß er bei seiner Benutzung in so freier Weise mit dem ersten Briefe zusammentrifft. Die Menge der ἀπαξ λεγόμενα im 2. u. 3. Cap. hängt, wie leicht einzusehen ist, mit der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes zusammen. Entscheidend, nur soviel behaupten wir, ist das Ergebnis dieser Vergleichung des Ausdrucks im Einzelnen in keiner Weise, hauptsächlich weil die Materie beide Male eine so verschiedene ist, und in dem ersten Briefe eine nicht zu verkennende Abhängigkeit von paulinischen Briefen, im zweiten theilweise von dem Judasbriefe wahrzunehmen ist. Man hat auch im zweiten Briefe Paulinismen finden wollen (Mayerh. S. 170, de W. Einl. S. 176*); zugegeben, daß solche vorhanden sind, so ist es nur in geringem Grade der Fall und würde für die Einheit des Verfassers sprechen. Auf eigene Worte Jesu sich zu beziehen oder alttestamentliche Stellen anzuführen war in diesem Briefe weniger Veranlassung als im ersten, und Entsprechendes bietet ja auch der zweite Brief, vgl. 1, 16 fg. und zu 2, 22; 3, 8 (wie denn auch die Bezeichnung ἡμέρα κυρίου 3, 10, ἡ τοῦ Θεοῦ ἡμέρα 3, 12 alttest. ist) und 3, 13. Und was den letztern Punkt betrifft, so sehe ich, trotz Olshausen's Gegenbemerkungen p. 44. 47, nicht ein, warum die Weise, in der hier der Verf. diese altt. Reminiscenzen einflicht ohne anzuführen, der des ersten Briefes (1, 23 fg.; 2, 3 fg.; 3, 9 fg.) nicht verwandt sein sollte.

Was endlich die Darstellung überhaupt betrifft, so macht

man dem Briefe Mangel an Frische, Lebendigkeit, Gedrängtheit und Selbständigkeit zum Vorwurf (Maherh., Credn., de W.). Der Stil im zweiten Briefe sei „breiter, schleppender und matter“ (Credn.). Namentlich unterscheide er sich durch schleppende Wiederholungen (1, 3 fg., wo vier Mal $\delta\acute{\iota}\alpha$, $\delta\epsilon\delta\omega\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ und $\delta\epsilon\delta\omega\rho\eta\tau\alpha\iota$, 2, 1—3 dreimal $\acute{\alpha}\pi\omega\lambda\epsilon\iota\alpha$, B. 7 fg. dreimal $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, 3, 12—14 drei Mal $\pi\rho\omicron\varsigma\delta\omicron\kappa\acute{\alpha}\nu$), durch gleichförmige Anschließung mittelst des Demonstrat. (1, 4. 8 fg. 12. 15; 3, 11. 14. 16 vgl. de W. Einl.); und während im ersten Briefe ein Reichthum und Wechsel der Präpositionen herrsche, zeige sich darin im zweiten Briefe eine auffallende Einförmigkeit (Huth.). Die Wahrnehmung ist im Allgemeinen richtig, und es ist oben S. 2 bereits zugestanden worden, daß der Brief einen wenig gewandten, zum Theil unbehülflichen Schriftsteller verrathe. Aber es hatte doch guten Grund, daß Ullmann in sprachlicher Beziehung das erste und dritte Capitel nicht beanstandete, während er über das zweite Capitel ein so entschieden ungünstiges Urtheil fällt. Ich meinerseits kann nicht finden, daß die Perioden 2 Petr. 1, 3 fg. oder 1, 16 fg., was Gedrängtheit und Fülle anlangt, von dem ersten petrinischen Briefe abstechen; und auch die Darstellung des ganzen dritten Capitels hat Leben und Fülle. Am meisten treffen die Vorwürfe das zweite Capitel; aber wenn hier der Verf. durch eine fremde Darstellung sich leiten läßt, einen gegebenen Stoff verarbeitet, so bietet sich eben dieser Umstand auch als Erklärungsgrund der abweichenden Diction von selbst dar. Auch wird jedermann zugeben, daß die einfach christliche paränetische Richtung des ersten Briefs eine warme, lebendige und frische Diction mehr begünstigte, als die auf die Schilderung der drohenden Irrlehre und ihre Widerlegung gestützte prophylaktische Haltung des zweiten. Mit der Polemik des Briefes, die etwas Angelegentliches hat, bemerkt Brückn. mit Recht, hänge eine gewisse Umständlichkeit in der Beweisart, die häufige Rückkehr auf Formeln, welche die Aufmerksamkeit erregen sollen, 1, 20; 3, 3. 8, die fast ängstliche Wiederaufnahme des Zuvorgesagten, 1, 5. 8 fg. 10. 12. 15; 3, 11. 14 zusammen. Und auch darin stimme ich ihm bei, daß die Wiederholung derselben Präposition (z. B. 1, 3 fg. $\delta\acute{\iota}\alpha$ — 1, 5 fg.), desselben Verbums oder Substantivs (1, 3 fg. $\delta\epsilon\delta\omega\rho$; 2, 1—3 $\acute{\alpha}\pi\omega\lambda\epsilon\iota\alpha$, 2, 7 fg. $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, 3, 12—14 $\pi\rho\omicron\varsigma\delta\omicron\kappa\acute{\alpha}\nu$) an diesen Orten nicht

ein Mangel, sondern ein Recht ist (vgl. S. 128 fg.). Gibt man nun zu, wie auch Huth. thut (S. 250), daß der schriftstellerische Charakter des Ap. Petrus nicht von einer so scharf hervortretenden Eigenthümlichkeit ist, wie der des Paulus oder Johannes, und der erste voll Anflänge an paulinische Briefe ist, der zweite aber wieder zum großen Theil in einem eigenthümlichen Verhältniß zum Judasbriefe steht, und in beiden Briefen die behandelten Gegenstände verschiedene sind, so mag man sich immer noch darüber verwundern, daß dennoch die „Anschauungs- und Ausdrucksweise des ersten Briefes nicht mehr zum Vorschein kommt“ (vgl. Huth. S. 252); aber das Urtheil, daß der zweite Brief nicht von dem Verf. des ersten sein könne, wird nicht als gerechtfertigt erscheinen. Aus dem höhern Alter des Apostels, wie Guer. will, läßt sich die Differenz nicht erklären, da zwischen beiden Briefen kein langer Zwischenraum sein kann (vgl. Brückn., Huth.). Ansprechender ist die schon von Hieron. vorgebrachte, auch von Olsh. p. 51 sq. beliebte Hypothese: *diversis eum usum esse interpretibus*. Aber näher besehen löst sie das Problem, wenn man auch gegen diese Annahme geschichtlich nichts einwenden will, doch nicht. Denn wenn z. B. im zweiten Briefe die ἐπίγνωσις hervorgehoben und die ἐλπίς nicht genannt wird, so liegt das nicht bloß am Interpreten, sondern in der Sache.

§. 4. Verhältniß zum Judasbriefe.

Eine Vergleichungstafel geben Olsh. a. a. O. p. 56 sqq. Crebner Einl. §. 245, de Wette Einl. §. 175*, Maierh. a. a. O. S. 171 fg. Für die Verwandtschaft des 1. Cap. des petr. Briefes mit dem Judasbriefe läßt sich wol Mehreres anführen (vgl. de W. a. a. O., 2 Petr. 1, 1 δοῦλος . . Ἰησοῦ Χριστοῦ vgl. mit Jud. 1, 1; 2 Petr. 1, 5 σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες mit Jud. 3 πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος und weiter 2 Petr. 1, 15 σπουδάσω δὲ ἐκάστοτε τ. λ. mit Jud. 3 . . . ἀνάγκην ἔσχον γράψαι τ. λ.); doch gewinnt es erst im Zusammenhalt mit Cap. 2 Sicherheit. Aber durch das ganze zweite Capitel hindurch bis zu Cap. 3, 3 ist sie so augenfällig, daß die Abhängigkeit des Einen von dem Andern als feststehende Thatfache, und die Hypothese, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft (nach Sher-

loß, Lardner, Hasse, Kaiser) oder sich zuvor mündlich verabredet (Augusti, Olsh. p. 63), als aufgegeben betrachtet werden darf.

Wenn nun die Frage sich erhebt, auf welcher Seite die Abhängigkeit sei, so trete ich entschieden denen bei, welche sie auf Seiten des petr. Briefes sehen. So Hug, Eichh., Berth., Meand., Richter, Jessen, Ullmann, Mayerh., Credn., Guer., Arnaud, Huth., Brückn., v. Harleß, während dagegen nach Luther's Vorgang Mill, J. D. Mich., Storr, Schulze, Hänl., Dahl, Thiersch, Stier, Dietlein, Hofmann (Weiss. u. Erf. Th. 2, S. 306 fg. Schriftb. I. 420. 461) das Gegentheil behaupten. Was mich für diese Ansicht bestimmt, habe ich in der Auslegung selbst dargelegt. Es liegt ja freilich sehr nahe, aus dem εἶπονται 2 Petr. 2, 1 vgl. mit dem παρεισέδυσαν Jud. 4 zu folgern, daß dem Briefe des Judas zufolge eingetreten ist, was dort vorhergesagt ist. Allein die Schilderung, welche der petr. Brief 2, 10—22 von diesen Verführern entwirft, zeigt deutlich, daß jene Verführer, deren Auftreten und verderbliche Wirksamkeit er 2, 1—3 den Lesern in Aussicht stellt, bereits auch vorhanden waren; die Züge, mit denen er sie schildert, sind der konkreten Wirklichkeit entlehnt, wie denn auch Präses und Morist an die Stelle des Fut. treten. Und wer möchte sich überreden, daß der Verf., wenn er 3, 3 fg. die Spötter der letzten Zeit zu Worte kommen läßt, ihnen selbst die Irrthümer in den Mund legt, mit denen sie ihren Spott stützen, um sofort dieselben zu widerlegen? Oder sollen wir annehmen, 2, 1—9 sei allerdings von künftigen Irrgeistern, B. 10 fg. aber von gegenwärtigen die Rede? Allein die B. 10 fg. Geschilderten tragen ja dieselben Züge an sich; auch rechtfertigt der Zusammenhang von B. 10 mit dem Vorangehenden diese Trennung der Personen nicht, und der Vergleich des Judasbriefes (vgl. B. 6 in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden) widerspricht dieser Auffassung. Und die von Judas geschilderten Verführer wären doch offenbar keine andern als die im petr. Briefe von 2, 10 an beschriebenen, diese also auch nach dem petr. Briefe nicht erst künftige. Ferner ist die Gestalt, in der die Verführer im petr. Briefe auftreten, offenbar eine viel ausgebildete, geschichtlich fortgeschrittene. Von ἄνδρες ποὶ τινες redet Jud. B. 4, von ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισέξουσιν αἰρέσεως ἀπωλείας 2 Petr. 2, 1 vgl. B. 3. Und wollte man sagen, hier eben reiche

die Prophetie über die im Briefe Judä vorliegende geschichtliche Erfüllung hinaus, wie er denn auch von der Erfüllung der Vorhersagung 3, 3 fg. noch keine Spur zeige, so ist eben (vgl. oben) zu antworten, daß diese Prophetie selbst ihren geschichtlichen Anhalt in der Gegenwart haben muß, und eben darum der Brief Judä nicht der spätere sein kann. Waren die ψευδοδιδάσκαλοι in der bestimmteren Gestalt, in der sie der petr. Brief zeigt, schon vorhanden, so „ist die Beschränkung der Polemik des Briefes Judä nicht zu begreifen“ (Harl.). Wenn freilich zugegeben werden müßte, was man behauptet, daß der Judasbrief B. 4 (οἱ πάλαι προσηγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα) und B. 17 fg. (μνηστῆτε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τ. λ.) ausdrücklich auf den petr. Brief hinweise, so wäre damit von selbst die Frage gelöst. Aber wie wenig die letztere Stelle dieser Behauptung entspricht, und daß auch die erstere einen andern Sinn zuläßt, ist in der Auslegung erörtert. Ist es schon überhaupt schwer zu denken, daß „Judas aus einem größern ap. Schreiben einzelne Stücke zusammengesucht habe, um daraus einen neuen Brief zu machen, der bei dem Vorhandensein von jenem um so bedeutungsloser sein mußte, als er in der Charakterisirung so wichtige Momente, als 2 Petr. enthält, übergangen hätte“ (Huth.), so erhöht sich diese Schwierigkeit, wenn man sieht, mit welcher Sicherheit und Klarheit Judas in der Ausführung jener apokryphischen Züge B. 6. 9. 14. 15 verfährt und an die Quellen sich hält, während der petrinische B. 4. 11 nur so dunkle Andeutungen gibt, daß sie ohne jenen Brief oder das Buch Henoch kaum zu entziffern wären. Dieselbe Selbständigkeit und Sicherheit bewährt der Judasbrief in seinem Gedankengange, in der Zusammenordnung der Beispiele — B. 5—7 und B. 11; und an vielen einzelnen Stellen ist es nicht zu verkennen, daß Judas das eigentliche und ursprüngliche Wort im Vergleiche mit dem petr. Briefe hat. Und wenn man zugestehet, daß doch das zweite Cap. des petr. Briefes in sprachlicher Beziehung am weitesten absteht vom ersten Briefe und die meisten Bedenken veranlaßt hat, erklärt sich dieser Umstand nicht eben daraus, daß hier der Verf. sich nicht frei bewegt, sondern an eine Vorlage sich hält?

Aber die Frage, auf welcher Seite die Priorität sei, kann an sich betrachtet für die Echtheit nicht von Entscheidung sein.

Es wird doch ziemlich von Allen anerkannt, daß der Verf. des ersten Briefes den Epheser- und Römerbrief benutzt. Warum sollte er nicht den Judasbrief ebenso wohl benutzt haben, wenn er im Kreise seiner Leser vor eben der Gefahr zu warnen hatte, die dort bereits bekämpft war? Die Frage kann nur die sein, ob die Art, wie der Judasbrief benutzt ist, des Apostels unwürdig ist. Darüber ist nun das Urtheil ein verschiedenes. Nach de W. z. B. wäre das im Judasbriefe aufgestellte Bild verführerischer Menschen in ganz schwankender Weise wiedergegeben, die bestrittenen Irrlehrer sollen eine falsche Copie der Verführer bei Judas, ein Unding sein, und wenn auch das nicht, so sollen sie (Schwegler) nicht nach dem Leben, nicht aus unmittelbarer Anschauung, sondern nach enger traditioneller Vorstellung charakterisirt, das Verhältniß des petr. Briefes zu dem andern aber ein unselbständiges, selbst von Verwirrung und Mißverständniß nicht freies sein. Allein gegen diese Beschuldigungen haben bereits Andere, zuletzt Huth. S. 254 und Brückn. S. 122 den petr. Brief in Schutz genommen. Bei aller Abhängigkeit von dem Judasbriefe bewährt der Verf. des petr. Briefes dennoch eine gewisse Selbständigkeit und Freiheit, mit der er die Reminiscenzen jenes Briefes verwendet. Er kennt die Gegner nicht nur aus dem Judasbriefe, sondern er kennt sie aus dem Leben, daher er sie viel eingehender charakterisirt und Züge hinzugefügt, z. B. 2, 19 vgl. 3, 3 fg., welche dort sich noch nicht finden, und welche beweisen, daß das dort noch verhüllte Treiben sich bereits mehr enthüllt und fixirt hat, und man wird nicht behaupten können, daß diese Züge nicht zu dem übrigen Bilde stimmten, wofür ich auf den Commentar verweise. Der schwierigste Punkt bleibt immer der Wechsel der Zukunft und Gegenwart in der Schilderung der Verführer. Wir müssen die Auffassung ablehnen, daß B. 1 — 3 zukünftige, dagegen von 10 an gegenwärtige Verführer gemeint seien (vgl. oben); auch aus dem bloßen Wechsel von Weissagung und Schilderung (Stier) läßt dieser Wechsel sich nicht erklären; die bekämpften Gegner waren bereits wirklich vorhanden (vgl. oben); ebenso wenig genügt daher die Annahme, daß nur die ersten Keime vorhanden waren (Dietl.); denn die Schilderung B. 10 fg. gibt mehr als bloß die Keime zu erkennen. Das Einfachste bleibt, zu sagen (vgl. zu 2, 1), daß das Fut. εἰσονται von dem Verhältniß dieser

Verführer zu den Lesern und von ihrer Wirksamkeit unter denselben gilt; während sie von B. 10 an sich geschildert sind; nur blidt in dem ὑμῖν B. 13 die Beziehung zu den Lesern noch einmal durch und zeigt, daß auch dieser Unterschied nicht stricte durchgeführt ist. So hat hier die Ansicht einen Anhalt, daß ein späterer Verfasser, der die Häresien seiner Zeit mit der Autorität des Petrus bekämpfen wollte, durch den Judasbrief verleitet, jene Häresien als gegenwärtig behandle (vgl. Huth. S. 255), nur daß dieser Mißgriff bei dem Verf., der sonst sich so wohl in die Rolle des Petrus zu finden wußte, selbst wieder räthselhaft bleibt.

§. 5. Einzelne Indicien der Unechtheit im Briefe selbst.

Man rechnet hieher (Crebn., Mayerh., Schwegl., de W., Neand.) die Absichtlichkeit des Verf., sich als den Ap. Petrus kenntlich zu machen. Allein diese Absichtlichkeit ist noch kein Beweis für die Unechtheit. Wenn im ersten petr. Briefe die Person des Verf. nicht so hervortritt, so hatte er dazu auch nicht die Veranlassung wie im zweiten, wo er seine apost. Autorität der Irrlehre gegenüberstellt. Es ist dasselbe Verfahren wie in dem Briefe des Judas, nur daß dieser nicht die eigene ap. Autorität geltend zu machen hat, sondern die der apostolischen Ueberlieferung. Man vgl. was Huth. S. 253 fg. und Brückn. S. 118 in diesem Sinne bemerkt haben. Ja man muß sagen, gerade die Weise, wie der Verf. sich als Petrus kenntlich macht (so namentlich 1, 12—15. 16. 17), ist, falls er nicht Petrus ist, eine so weit ausgespannene und auf Täuschung so wohl berechnete literarische Fiction, daß sie mit dem sonstigen apost. Ernste des Briefes in auffallendem Contrast steht. In Ansehung der Behauptung, daß der Verf. gleichwol 3, 2 aus seiner angenommenen Rolle gefallen sei, vgl. z. b. St.

Als Indicien einer späteren, mit der petr. Abfassung unverträglichen Abfassungszeit betrachtet man die Hinweisung auf die paulinischen Briefe mit ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς und ihre Gleichstellung mit den übrigen Schriften. Denn wenn man auch zugibt, daß „der Verf. nicht schon eine förmlich abgeschlossene Sammlung derselben besessen hat“ und daß „nicht die sämtlichen übrigen neutest. Schriften zu verstehen sind“, so erzeuge doch Bedenken, daß jene Briefe wie diese Schriften als den Gemeinden, an die

der Brief gerichtet ist, bekannt vorausgesetzt werden (so Huth.). Aber die *πᾶσαι ἐπιστολαί* brauchen um deswillen, was der Verf. von ihnen sagt, nur ihm, aber nicht den Gemeinden sämmtlich bekannt gewesen zu sein, und warum die *αἱ λοιπαὶ γραφαί* nicht von den ältesten Schriften verstanden werden dürfen, sehe ich keinen Grund (vgl. die Auslegung). Daß der Verf. des ersten Briefes mit mehreren paul. Schriften bekannt ist, steht fest; und es stimmt gut mit dem ersten Briefe, daß er 3, 15 (vgl. die Auslegung) die Leser auf den Brief an die Epheser hinweist. Nur wenn die *λοιπαὶ γραφαί* auf die übrigen neuest. Schriften bezogen werden müßten, würde die Stelle gegen die petr. Abfassung sprechen. Daß aber der Verf. 1, 14 auf Joh. 21, 18, ferner 1, 12—15 auf das Markusevangelium anspiele, wie Schwegler a. a. O. S. 498 fg. will, ist bloße Behauptung (vgl. zu den Stellen).

Ähnlich verhält es sich mit dem über die Parusie Gesagten 3, 3. 4, worin man auch ein Merkmal späterer Zeit finden will. Denn wenn man auch einräumt, daß bereits in der apost. Zeit manche Irrthümer in der Lehre von den letzten Dingen aufstauchten und daß in den Worten des Textes kein Grund zur Annahme liegt, daß bereits mehrere christliche Generationen dahingegangen waren, als jene Spötter hervortraten, so passe doch der Grund, den die Spötter 3, 4 anführen, besser in eine spätere Zeit, und im zweiten Briefe des Clemens werde dieselbe Irrlehre bekämpft, eine ähnliche im Brief des Polykarp erwähnt (so Huth. 256). Versteht man unter *οἱ πατέρες* die erste christliche Generation, wie z. B. Thiersch (Kritik S. 107), so verträgt sich dies allerdings nicht wohl mit der petr. Abfassung (vgl. z. B. Stelle); versteht man dagegen wie Beng. und Win. die Väter des N. B. *qui promissione nitebantur*, oder mit Brückn. u. Huth. die ersten Generationen des Menschengeschlechts, so ist nicht abzusehen, warum der auf den unveränderten Weltbestand sich stützende Spott nicht auch schon in der apost. Zeit habe hervortreten können. Von der libertinistischen Richtung des Judasbriefes aus, die den *μόνος δεσπότης καὶ κύριος ἡμῶν* leugnet, ist bis zu diesem Spott kein großer Schritt. Und jene Stellen des zweiten clement. Briefes, welche besonders Mahebh. hervorgehoben hat S. 157 fg. (vgl. namentlich Cap. 9: αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται. Cap. 11: ταῦτα πάντα ἡκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν

πατέρων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προσδεχόμενοι οὐδὲν
 τούτων ἐπαράκαμεν), können trotz der vorhandenen Verwandtschaft
 nicht zum Erweise dienen, daß der petr. Brief derselben Zeit an-
 gehöre, sondern zeigen einen geschichtlichen Fortschritt (vgl. Brückn.
 S. 120).

Daß ferner der Verf. des petrinischen Briefes bereits schärfer
 zwischen den kanonischen und apokryphischen Schriften unterscheide,
 als es der Judasbrief gethan hat, und sich auch dadurch als einen
 später lebenden charakterisire, ist gleichfalls ein unsicheres Argu-
 ment. Denn wenn er auch die Stelle Jud. 14. 15 ganz wegläßt
 und die bestimmteren Züge Jud. 6 und 9 verallgemeinert, so sind
 sie doch noch vorhanden und bestätigen die apokryphische Scheu
 nicht, die man dem Verf. beimißt; und für das Citat Jud. 14 fg.
 ist keine Stelle im Briefe nachzuweisen.

Was endlich die Bezeichnung τὸ ὄρος τὸ ἄγιον 1, 18 und
 die Anschauung von der Entstehung der Erde aus Wasser und
 ihrem Untergang durch Feuer 3, 5. 7 anlangt, die ebenfalls eine
 spätere Zeit verrathen sollen, so vgl. die Auslegung.

Es würde das Gewicht dieser negativen Gründe bedeutend
 verstärken, wenn von den Bestreitern der Echtheit auch positiv
 eine geschichtliche Stelle für den Brief mit einiger Sicherheit nach-
 gewiesen werden könnte. Allein das ist, wie schon oben bemerkt,
 nicht der Fall. Gegen de Wette's Ansicht, der Brief möchte
 bald nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt sein, weil die Zu-
 kunft Christi unmittelbar nach dieser (Mth. 24, 29) erwartet
 worden war, und so das Ausbleiben derselben Zweifel und selbst
 den Spott (3, 4) wecken konnte, spricht, daß weder die Äuße-
 rungen des Spottes noch die Widerlegung derselben diese Bezie-
 hung erkennen lassen; und im übrigen Inhalt des Briefes hat
 diese Vermuthung weiter keinen Halt. Auch würden gegen eine
 so frühe Abfassung zum Theil dieselben Bedenken gelten, die man ge-
 gen die petr. Abfassung geltend macht, vgl. namentlich 3, 16. Wenn
 der Brief als unecht erwiesen wäre, dann müßte man ihn auch in eine
 spätere Zeit verlegen, wie auch Mayerh. S. 193 fg., Schwegler I,
 S. 496 fg., Luther S. 257 fg. und Ewald Gesch. d. B. 3. VII, 231
 fg. gethan haben. Aber während Ersterer ihn in die Mitte des 2. Jahr-
 hunderts verlegt, setzt ihn Schwegler an das Ende, Luther an den An-
 fang desselben. Schwegler begründet seine Annahme mit der concilia-

torischen Tendenz des Briefes „den endlichen Friedensschluß zwischen den getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner herbeizuführen und zu begründen“; aber diese conciliatorische Tendenz ist dem Briefe aufgedrungen; die Stelle 3, 15 fg. berechtigt in keiner Weise zu dieser Annahme; und die übrigen Gründe, mit welchen Schwegler seine Behauptung stützt, die jüdische Denkweise des Verfassers, die Bekanntschaft desselben mit den Pastoralbriefen, dem Ev. des Johannes und Markus haben, wie schon von de Wette in dem Nachtrag zu dem Comm. S. 253, Huth. 259 und Brückn. S. 135 fg. gezeigt worden ist, ebenso wenig Bedeutung. Gegen Mayerh. bemerkt Huth. mit Recht (S. 257 fg.), daß seine Ansicht, der Brief sei in der Mitte des 2. Jahrhunderts von einem Judenchristen in Alexandrien verfaßt, durch die von ihm beigebrachten Gründe — die Benutzung des Judasbriefes, die Uebereinstimmung mit dem zweiten Briefe des Clemens, die Hervorhebung der γῶσις und die „Speculationen“ über die letzten Dinge — keineswegs begründet sei (vgl. auch Brückn. S. 136); und gegen Huther selbst, der den Brief an das Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegt, ist nicht schwer zu zeigen (vgl. Brückn. S. 136), daß die von ihm aufgestellten Normen: 1) die Uebereinstimmung in der Schilderung der Häretiker zwischen dem Judasbriefe und dem zweiten petr., die mit den Andeutungen in der Apokal. 2, 14 fg. Verwandtschaft zeigt; 2) die Bekanntschaft des Hermas mit dem Briefe und 3) die in dem 2. Br. des Clemens berücksichtigte Leugnung des Gerichts seine Ansicht nur unzureichend begründen. Allgemein hält sich Credn. (Einl. S. 242), indem er sich darauf beschränkt zu bemerken, daß die Art und Weise, in welcher unser Brief die Gegner der Parusie bekämpft, zu sehr an die Lehren der clement. Homilien erinnere, als daß ein zu dieser Partei sich hinneigender Petriner in dem Verf. desselben verkannt werden könne. Doch stehe der Verf. des Briefes der kath. Kirche näher als den Clem. Homilien; er nehme dieselbe vermittelnde Zwischenstufe, auf welcher auch der Verf. des s. g. zweiten Briefes des Clemens gestanden haben müsse; in Aegypten, Syrien und Kleinasien komme der zweite Brief des Petrus zuerst zum Vorschein; diesen (?) Gegenden müsse auch der Verf. angehört haben, und frühestens könne die Abfassung in den Anfang

des zweiten Jahrhunderts gesetzt werden. Durch die Darstellung des nachap. Zeitalters überhaupt ist Ewald's Ansicht begründet, daß der Brief c. 20 Jahre nach dem ziemlich früh nach Jerusalems Zerstörung verfaßten Judasbriefe geschrieben sei. Die Unächtheit zugegeben, wird sie vor allen anderen Beachtung verdienen.

Als Ergebnis unserer Untersuchung dürfen wir zum Schlusse aussprechen, daß so vieles auch von verschiedenen Seiten her sich gegen die Echtheit des Briefes einwenden läßt, dennoch kein einziger Grund für sich allein eine durchschlagende Bedeutung hat. Ne unum quidem argumentum proponitur, cujus vis probandi, rebus accuratius perspectis, non infringatur plus minusve, sagt auch Olsh. a. a. O. p. 81 mit Recht. Und wie verschieden wird dies Einzelne gewürdigt? Während Schwegler fast Alles brauchbar findet, was von Andern gegen die Echtheit eingewendet worden ist, läßt Huther einen guten Theil dessen fallen; bei Brückner ist es zuletzt nur der schwankende Charakter in der Zeitbestimmung über die Irrlehrer und namentlich die mit den herkömmlichen Traditionen über das Lebensende des Petrus unverträglichen Voraussetzungen in 3, 15 fg., welche ihm die völlige Entschiedenheit für den Brief verwehren. Auch in den hier gegebenen Erörterungen ist Manches fraglich geblieben. Die ungleichen Verhältnisse der Leser im ersten und zweiten Briefe, die aus der Verschiedenheit des Inhalts nicht vollkommen zu erklärende Differenz der Darstellung, das Verhältniß zum Judasbriefe, der Wechsel der Zeit in der Schilderung der Irrlehrer, die geschichtlichen Voraussetzungen in 3, 15 fg. sind Data der Untersuchung, bei denen es zwar leicht ist, die übertreibenden Behauptungen der Gegner abzuweisen, schwer aber und bei manchen wol für immer unmöglich, sie positiv genügend aufzuhehlen. Andererseits aber hat, was hier dunkel bleibt, nicht bloß an dem trefflichen Lehrgehalt des Briefes an sich, sondern auch an der Uebereinstimmung desselben hierin mit dem ersten Briefe, an der gleichen Grundrichtung beider Briefe auf die Parusie, an der gleichen Hervorhebung des apost. und prophetischen Zeugnisses in seiner Einheit, in der tieferen Berührung zwischen beiden Briefen in manchen Einzelheiten, in der Thatsache einer ähnlichen Abhängigkeit des ersten petr. von paulinischen Briefen, wie hier vom Judasbriefe, in der Erwägung des

Contrastes, in welchem Inhalt und Geist des Briefes mit der Annahme einer so weit durchgeführten Fiction steht, und der Schwierigkeit solcher Durchführung für einen Verfasser des zweiten Jahrhunderts — solch ein mächtiges Gegengewicht, daß das Urtheil der alten Kirche, die ihn trotz der Bedenken dem Canon einverleibt hat, auch heute noch für gerechtfertigter gelten muß als die kritische Verwerfung desselben.

Die Literatur zu den kath. Briefen findet sich am Schluß der Einl. in den Jakobusbrief, die zu den petrinischen Briefen am Schluß der Einl. in den ersten petrinischen. Den zweiten petr. allein behandelt W. D. Dietlein: Der zweite Brief Petri ausgelegt. Berl. 1851. In isagogischer Beziehung vgl. die Angaben zu §. 1 der Einl.

Auslegung des zweiten Briefes Petri.

§. 1. Zuschrift.

(1, 1. 2.)

Wie in der Zuschrift des ersten Briefes, so spiegelt sich auch in dieser der folgende Briefinhalt. Denn nicht umsonst erinnert der Verfasser seine Leser, daß sie Mitgenossen desselben kostbaren Glaubens sind kraft der Gerechtigkeit Gottes und des Heilandes Jesu Christi, und nicht umsonst wünscht er ihnen Mehrung der Gnade und des Friedens in der Erkenntniß Gottes und Jesu, ihres Herrn: der Brief soll ihnen zeigen, daß es Wahrung und Bewährung dieses kostbaren, im Reiche Gottes sie vollberechtigenden Besitzthums bis auf den Tag der Wiederkunft des Herrn gilt, und daß gegenüber der ihnen drohenden Verführung die Erkenntniß Gottes und des Herrn Jesu Christi das rechte Mittel ihrer Bewahrung und Vollenbung ist. Das Planvolle dieser Zuschrift springt auch äußerlich sofort in die Augen, wenn man den Schluß des Briefes vergleicht 3, 17. 18, wo die Worte ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀδελφῶν πλάνῃ συναπαχθέντες ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ der Bezeichnung der Leser mit ταῖς ἰσότησιμον ἡμῖν λαχοῦσαί πίστιν τ. λ. entsprechen — denn diese πίστις ist eben ihr στηριγμός —, und die Ermahnung αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν τ. λ. auf den Wunsch der Zuschrift B. 2 zurückschaut. — Mit dieser innerlichen Verwandtschaft geht die beide Male wesentlich gleiche äußere Anlage der Zuschrift hier und dort Hand in Hand; aber ebenso deutlich zeigt sich die Freiheit

und Selbständigkeit des Verfassers des zweiten Briefes sowohl in der Erweiterung seiner Selbstbezeichnung B. 1 und des Segenswunsches durch ἐν ἐπιγνώσει τ. λ. B. 2, als insbesondere in der eigenthümlichen vorandeutenden Benennung der Leser B. 1 und der charakteristischen Bezeichnung der ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ τ. λ. als des Mittels und Grundes des geistlichen Wachstums. So tritt, da diese Eigentümlichkeiten eben den innerlichen Zusammenhang der Aufschrift mit dem Briefinhalte erkennen lassen, hier gleich das Problem einer den zweiten Brief beherrschenden, vom ersten verschiedenen Anschauungs- und Ausdrucksweise entgegen, über deren Belang für die Echtheit oder Unechtheit man die Einleitung vergleiche. Aber wir werden auch finden, wie selbst diese Verschiedenheit den Keim gleicher Grundanschauungen in sich trägt. So hat diese Aufschrift, verglichen mit 1 Petr. 1, 1. 2, ein so freies und doch wieder so verwandtes und dabei so planvolles Gepräge, daß ich, ohne Dietlein's kühne Beweisführung mir anzueignen, soweit ihm Recht gebe, daß diese Aufschrift ein günstiges Urtheil für die Echtheit des Briefes erweckt.

B. 1. „Symeon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, Denen, die mit uns gleichwerthen Glauben überkommen haben in der Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi.“

Durch den Namen Συμεών (denn so ist hier und AG. 15, 14, wo allein noch diese Form des Namens statt der gewöhnlichen, gräcisirten Σίμων Joh. 1, 42; Mt. 4, 16. 17. 18 u. a. vorkommt, zu lesen, vgl. Tischb.) und durch das Prädikat δοῦλος ist hier die Selbstbenennung des Verfassers im Vergleiche mit der 1 Petr. 1, 1 erweitert. So macht sich schon hier, wie durch den ganzen zweiten Brief hindurch 1, 12 fg.; 3, 1 fg. 15, eine stärkere Hervorhebung der eigenen Persönlichkeit bemerklich. Da sich erweisen läßt, daß diese Eigentümlichkeit im Zusammenhange mit dem Zwecke und Inhalte des Briefes steht (vgl. die Einl.), so ist auch an u. St. diese Erweiterung der Selbstbezeichnung des Verfassers nicht aus dem Streben abzuleiten, sich als Apostel geltend zu machen. Zwar haben schon Kirchenväter (vgl. b. Gerh. S. 16) Anstoß an „Symeon“ genommen; aber „um von einem solchen Punkte aus zu Gedanken an Echtheit oder Unechtheit zu kommen, müßte man die Art des Verfassers, sich zu nennen, aus vielen Stellen bestimmen können“ (Harl., vgl. auch Dlsb. opp.

p. 72). Es gilt dies auch gegen Dietlein, der die Form Symeon allein schon für einen Beweis der Echtheit nimmt. Denn weder war der Name Symeon, der in der Alex. Ueb. und Apg. 15, 14 vorkommt, im zweiten Jahrhundert unbekannt, noch ist bekannt, daß Petrus stets Symeon geschrieben habe. Steht doch Mt. 16, 17 auch Simon. Auch abgesehen von der Tendenz des Briefes, der zufolge der Verführung die Gewähr des persönlichen Zeugnisses der Apostel entgegengehalten wird, hat es, wie schon Beng. bemerkt, etwas Unsprechendes, daß der Apostel, dem sein Lebensende vor der Seele steht, 1, 13 fg., gerade so sich bezeichnet. *Extremo tempore admonens se ipsum conditionis pristinae, antequam cognomen nactus erat* (Beng.). Die beiden Namen enthalten die Geschichte seines Lebens. Einträchtig, wie hier, stehen sie auch sonst Apg. 15, 7. 14; Mt. 4, 18; 10, 2; 16, 16 beisammen, während der Name Paulus den Namen Saulus beseitigt. Zu gesucht Dietlein, wenn er in dem einzigen Worte Symeon genau dasselbe findet, was Petrus Apg. 1, 21. 22 als die Grundlage der ganzen apostolischen Thätigkeit hervorhebt; das hängt nicht am Namen Symeon. Die sinnige Ausdeutung der Namen (vgl. Gerh. *vere pii sunt Simones i. e. verbo Christi obedientes, sunt Petri i. e. super Christum veram illam salutis petram fundati*), die nicht zur Auslegung gehört, sei nur erwähnt. — *Δούλος καὶ ἀπ.* Schlechthin *δοῦλος* nennen sich nur die Nichtapostel Jakobus (1, 1) und Judas (B. 1), Paulus nur da, wo er sich mit einem Nichtapostel zusammenbenennt (Phil. 1, 1, vgl. dagegen 1 u. 2 Kor. 1, 1; Kol. 1, 1). *Δούλος* wie Jud. 1 auch hier nicht im allgemein christlichen Sinne, wie z. B. Brückner behauptet; sondern *ratione ministerii* (Gerh., zuletzt Dietl., Huth., Olsh.); vgl. van Heng. zu Röm. 1, 1 S. 29 fg. *Ἀπόστολος* (vgl. im Allgemeinen über *ἀπόστ.* van Heng. zu Röm. 1, 1 S. 30 fg.) ist neben *δοῦλος* das Besondere seines Dienstes. Als Knecht dient er seinem Herrn gleich andern Knechten, als Apostel richtet er den ihm persönlich gewordenen Auftrag Christi aus. Demuth und Hoheit sind hier beisammen. *Ἰησοῦ Χριστοῦ* gehört natürlich zu *δοῦλος* wie zu *ἀπόστολος*; anders meint es wol auch Beng. nicht, wenn er sagt: *servus ut domini Jesu, apostolus ejusdem (sc. Jesu) ut Christi*, und dann hat er ganz Recht (gegen Dietl.). Mit diesem

hinzugefügten δοῦλος stimmt das ofte ὁ κύριος ἡμῶν 1, 2. 8. 11. 14 u. 3. Die meiste Ähnlichkeit mit der Selbstbezeichnung hier hat Röm. 1, 1 fg.

Die Leser bezeichnet der Verfasser nach ihrem Glaubensstande als solche, welche einen dem Glauben derjenigen, auf deren Seite der Apostel steht, gleichwerthen Glauben erlangt haben. Der Ausdruck λαγχάνειν eigentlich durch das Loos erhalten Luc. 1, 9, dann überhaupt zugetheilt erhalten Apg. 1, 17 (in einer petriniſchen Rede), schließt die Beziehung auf ein höheres über das eigene Wollen erhabenes Warten, dem sie den Besitz ihres Glaubens verdanken, in sich und läßt diesen Besitz als ein Gnadengeschenk erscheinen, gegenüber allem, was Frucht des eigenen Bemühens und Vermögens ist (non ipsi sibi paraverunt Beng. — respecta procul dubio habito ad distributionem terrae Canaan Gerh.). Dieselbe Grundanschauung liegt vor in dem κληροῦσθαι, κληρῶς Eph. 1, 11; Kol. 1, 12, „der dogmatische Gehalt des Wortes ist B. 3 auseinandergelegt“ (Hartl.). Die πίστις als Object des λαγχ. ist in concreto die der Leser, der ja die der ἡμεῖς als eine andere vergleichend gegenübergestellt wird. Denn daß der Dativ ἡμῶν aufzulösen ist in τῇ ἡμῶν πίστει, ist klar (vgl. Win. S. 849). Eben deshalb, weil „der diesen Lesern zugehörige Glaube, nicht der ideale“ gemeint ist, steht auch der Accus. πίστιν, nicht der Genit. (vgl. Win. S. 180). ἰσότης bedeutet, was gleichen Werth, gleiche Ehre und Schätzung hat, somit auch gleiches Unrecht gibt, sofern dies in Betracht kommt. So Jos. Amtt. XII, 8. 1 ἰσότητος ἀπέδειξε = gab ihnen gleiche bürgerliche Rechte, vgl. de W. Nicht ἰσος (Apg. 11, 17), nicht ἰσόντας (Jud. 3) schreibt der Verf., sondern ἰσότης, weil er sagen will, daß der Glaube der Leser mit dem der ἡμεῖς nicht bloß inhaltlich derselbe ist, sondern daß er gleiche Geltung hat, nämlich vor Gott, in seinem Reiche. Um ihres Glaubens willen stehen die Leser den Andern vor Gott als Gleichberechtigte zur Seite, ist der Sinn, ohne daß man nöthig hätte, mit Dietlein bei dem Ausdrucke ἰσότης speciell an das irdische Staatsrecht zu denken und von da eine Uebertragung auf das himmlische Reichrecht anzunehmen. Ἡμῶν — nicht sich und seine Mitapostel, wie 1, 16, kann hier der Verf. meinen (so Beng. u. A., zuletzt Brückn., auch Olsh.): denn nicht einmal ausschließlich als Apostel hat er

sich vorher bezeichnet; und dann ist es ein der ap. Zeit völlig fremder Gedanke, daß der Glaube der Apostel eine andere Geltung haben sollte, als der durch ihr Wort Gläubiggewordenen. Noch weniger kann sich ἡμῶν auf alle Christen nach B. 3 beziehen (so de W.), da ja B. 3, wo die Leser unter ἡμῶν mitbegriffen sind, für B. 1, wo sie von ἡμῶν unterschieden sind, nicht maßgebend sein kann (vgl. Brückn.), und da gleichfalls kein Grund der Versicherung eingesehen werden kann, daß der Glaube der Leser so vollständig sei wie der der andern Christen. Das einzig Richtige wird demnach sein, mit Gerh. p. 21 u. A., Dietl., Huth., Gessert an den Gegensatz von Juden- und Heidenchristen zu denken. Nur muß man dann, wie bei dem ersten Briefe, so auch hier beim zweiten die principielle Bestimmung für Heidenchristen sofort anerkennen (gegen Gerh., der gleichwol behauptet: minus principaliter utramque epistolam etiam ad conversos gentiles esse conscriptam), wie sie denn für den zweiten bereits durch den ersten garantiert ist und in dem zweiten selbst (vgl. 3, 15) deutlich hervortritt. So haben wir hier dieselbe Gegenüberstellung wie Eph. 1, 12 fg.; 2, 1. 3. 11—22. Wie dort der Ap. Paulus sich und die Gläubigen seines Volkes mit ἡμεῖς den Lesern gegenüberstellt, so hier Petrus der Apostel der Beschreibung. Daß der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen im Briefe nicht weiter berührt wird, wie Brückn. einwendet, ist ohne allen Belang: denn nicht einen polemischen Zweck hat diese Vorhaltung, der dann im Briefe weiter verfolgt sein müßte, sondern lediglich den, die Leser an die ihnen geschenkte Gleichberechtigung zu erinnern, um daran die weiteren aus diesem Besitze entspringenden Mahnungen anzuknüpfen, ähnlich wie 1 Petr. 2, 4—10 den Grund für die weiteren Ermahnungen legt. So aufgefaßt, erhält nun auch u. St. eine schlagende Parallele in den petr. Worten Apg. 11, 17 τὴν ἰσὺν δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τλ. Aber auch mit dem ersten petr. Briefe hat die Stelle trotz der Besonderheit des Ausdrucks Verwandtschaft. Denn wie dort in der Aufschrift das ἀλεκτοῦς . . κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ τλ., so weist hier der Ausdruck λαχούσι auf eine Gnadenthat Gottes als Grund des Heilsebes hin; wie dort die Gnadenthat Gottes mit der ὑπακοή des Glaubens zu ihrem geschichtlichen Bestand gekommen ist, so ist

hier die πίστις als das den Lesern geschenkte Gnadengut bezeichnet; und wie dort die Leser mit der ὑπακοή in ein Verhältniß zu Gott getreten sind, welches dem am Sinai geschlossenen als völliges Gegenbild entspricht, so ist es hier die πίστις, welche die Leser zu völlig gleichberechtigten Mitgenossen des Reichs mit den gläubigen Gliedern des alttestamentlichen Gottesvolks macht. Namentlich aber kommt noch die Stelle 1 Petr. 2, 4—10 in Betracht, und hier wieder besonders V. 7, wo von den Lesern gesagt ist: ὑμῶν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσι: den Werth, welchen jener Edstein bei Gott hat, hat er für sie, die Gläubigen. Denn ἰσότυπος 2 Petr. 1, 1 ist die πίστις der Leser nicht nach ihrer individuellen Beschaffenheit, die ja eine sehr verschiedene sein kann, sondern *ratione objecti*, weil sie Christum ergreift und so seine τιμὴ ihre τιμὴ wird; vgl. Gerh.: *ratione objecti, videlicet justitiae Christi, quam apprehendit, omnium fides est ἰσότυπος*. Lutherus hoc declarat eleganti similitudine: Gemmam annulo aureo inclusam amplectitur gigas, amplectitur et puerulus, licet gigas fortius eam amplectatur etc. -- Sola est fides evangelica, quae gentium populos antiquae Dei plebi consociet (Beda).

Ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμ. καὶ σωτ. Ἰ. Χριστοῦ. In der Auffassung dieser Bestimmung gehen die Ausleger noch sehr auseinander. Vor Allem fragt es sich, ob τοῦ Θεοῦ ἡμῶν wie σωτῆρος als Prädicat Christi verstanden sein will, oder ob zwei Subjecte, Gott der Vater und Jesus Christus, gemeint sind. Grammatisch ist die Annahme eines Subjectes nicht nur zulässig, sondern sogar näherliegend, da der Artikel vor σωτῆρος, zumal ohne ἡμῶν, nicht wiederholt ist; vgl. 1, 11 τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χριστοῦ (2, 20), 3, 18, wo überall nur Ein Subject anzunehmen ist; daher v. Hofm., wie schon Beza, Gerh., Beng., auch Bess., (Schriftb. I, S. 128) an u. St. die Bezeichnung Eines Subjectes vorziehen. Aber von dem prädicativen Gebrauche des σωτήρ in Stellen wie Apg. 5, 31; 13, 23; Phil. 3, 20 zu dem appellativen ohne Artikel ist nur ein kleiner Schritt; und sodann ist zwar richtig, daß σωτῆρος den Artikel nicht haben kann, wenn es gleich τοῦ Θεοῦ ἡμῶν von Christo prädicirt wird, aber keineswegs muß es, auch wenn σωτήρ nie ohne Artif. steht, nothwendig den Artif. haben, wenn es Bezeichnung eines zweiten Subjectes neben τοῦ Θεοῦ ἡμῶν sein will, da die Absicht bei der

Auslassung des Art. gerade die sein kann, die δικαιοσύνη als die einheitliche Gottes und des Heilandes Jesu Christi erscheinen zu lassen, wobei dann der Art. vor Θεοῦ auch auf σωτήρος fortwirkt; vgl. Apg. 6, 9. Ist aber grammatisch die Verbindung des τοῦ Θεοῦ ἡμῶν mit Ἰ. Χριστοῦ nicht unbedingt nothwendig, so erscheint sie gegenüber der sonstigen petr. Ausdrucksweise (als deren Grundnorm Apg. 2, 36 sich betrachten läßt) sehr gewagt, vgl. den Comm. zum 1. Br. S. 21. Kommt doch selbst der Ausdruck υἱὸς τοῦ Θεοῦ weder in den petr. Reden der Apg., noch im ersten oder zweiten Briefe vor (außer 1, 17 u. Br., wo der Verf. referirt). Und warum sollte er nicht auch hier, wie nachher immer, τοῦ κυρίου ἡμῶν geschrieben haben, wenn er nicht Gott den Vater meinte, welchem er sonst constant diese Bezeichnung vorbehält? Im Contexte ist für solche Abweichung kein Grund aufzufinden. Im Gegentheil läßt die Nennung Gottes und Jesu Christi B. 2 als Object der Heilserkenntniß dieselbe Duplicität bei der Bezeichnung der Heilsertheilung B. 1 erwarten, und die Zuschrift 1 Petr. 1, 2 legt dieselbe Vermuthung nahe. Obwol ich mich daher zu Tit. 2, 13 für die Einheit des Subjects aus Gründen des Contextes erklärt habe, nehme ich hier die Doppeleinheit desselben mit Erasmi., Est., Hornej., u. A. zuletzt Huth., de W., Brüdern., auch Olsh. entschieden an, ebenso wie 2 Thess. 1, 12. Verfehlt ist Dietlein's Auffassung, der zufolge der Verf. sich erst im Schreiben darüber klar geworden wäre, wen er eigentlich meine: „unseres Gottes und Heilandes, ich setze hinzu: Jesu Christi, denn er ist unser Heiland“ (vgl. auch Huth. und Brüdn. dagegen).

Unter der δικαιοσύνη verstehen die Einen die justitia operum. So Beda: coaequalem sortiti sunt fidem et hanc per opera justitiae exercent; ähnlich Brüdn., indem er ἐν von der Ausrüstung und δικαιος. nach 2, 21 (ὁδὸς δικαιοσύνης) von der fortgehenden Art des christlichen Lebens als einem Gnadengeschenke Gottes nach B. 3 versteht. Aber schon Gerh. p. 18 hat gegen Beda's Auffassung richtig bemerkt: hanc expositionem esse coactam; neque enim de nostrorum operum, sed de Christi justitia ap. agit, nec versatur in eo, ut exhortetur ad id, quod a nobis fieri velit, sed praedicat, quid a Deo acceperimus. Gegen Brüdn., welcher dem letzteren Einwurf dadurch entgeht, daß er δικαιος. als Gnadengeschenk faßt, ist zu erinnern,

daß auch B. 3 nicht die δικαιοσ. des christlichen Lebens als Gnadengeschenk genannt ist, sondern τὰ πρὸς ζωὴν τλ., daß vielmehr diese δικαιοσ. der Gegenstand der weiteren Ermahnung B. 5 fg. ist, daß δικαιοσ. mit der Bestimmung τοῦ Ἰσοῦ ἡμ. καὶ σωτῆρος 'I. X. nicht von der Gerechtigkeit des christlichen Lebens (vgl. nachher) verstanden werden kann, namentlich aber, daß wenn ἐν von der Ausrüstung verstanden wird, ἐν δικαιοσ. nur die Ausrüstung für das λαχοῦσι bezeichnen kann, also die δικαιοσ. nicht als Folge der πίστεως gedacht sein könnte. Beng. hat Recht: est haec justitia fide prior. Dann geht es aber auch nicht an, mit Luth. u. M. δικαιοσ. von der Gerechtigkeit, die Gott gibt, von der zugerechneten Gerechtigkeit des Glaubens zu verstehen: Denn „in dem Glauben empfängt man Gerechtigkeit, aber nicht in der Gerechtigkeit Glauben“ (Harl.). So wird δικαιοσ. als der πίστις vorangehend, nicht von irgend welcher dem Menschen eignenden, sondern nur von einer Gott und dem Heilande Jesu Christo eignenden Gerechtigkeit verstanden werden können; und aus der Verbindung des τοῦ Ἰσοῦ ἡμ. mit καὶ σωτῆρος 'I. X. erhellt, daß nicht von Gottes Gerechtigkeit im Allgemeinen die Rede sein kann, die mit der Zuthellung der πίστις nichts zu schaffen hat, sondern nur von einer Gerechtigkeit Gottes, wie sie in dem Werke der Erlösung offenbart ist, „welche in und kraft der von Christo gestifteten Erlösung erscheint“ (Harl.). In ihr aber hat sich Gottes Gerechtigkeit damit erwiesen, daß er selbst eine Sühnung der Sünde bewirkt hat; und diese Gerechtigkeit ist zugleich Christi Gerechtigkeit, sofern er diese Sühnung als ἄριστος ἄνθρωπος καὶ ἄσπλος 1 Petr. 1, 19 vgl. mit 2, 24; 3, 18 geleistet hat; vgl. für diese einheitliche Doppelbeziehung der δικ. auf Gott und Christus 2 Kor. 5, 19 fg., für den Begriff der δικαιοσ. τοῦ Ἰσοῦ an u. St. aber Röm. 3, 21 fg., namentlich 3, 25 fg. Der Gedanke u. St. ist dann folgender: kraft dieser Gerechtigkeit Gottes und Christi, welche sich in der Sühnung der Sünde der Welt gezeigt hat, ist es geschehen, daß die Leser nicht etwa bloß Glauben erlangt haben, wiewol auch dies richtig wäre (vgl. 1 Petr. 1, 21), sondern daß sie einen dem Glauben Israels vor Gott gleich geltenden Glauben erlangt haben, sofern nämlich diese Gerechtigkeit allen gesetzlichen Heilsanspruch aufgehoben und für Alle ohne Unterschied den Glauben zur einzigen Bedingung des Heiles

erhoben hat. Ὑμῶν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν heißt es 1 Petr. 2, 7; und sonach ist der Glaube aller Gläubigen ῥάτμος. Uebereinstimmend hienüt lesen wir in der petr. Rede Apg. 15, 9—11 οὐδὲν διαφέρει μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν· νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν Θεόν, ἐπιτείνειν ζυγὸν τλ. . . . ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι, κατ' ὃν τρόπον καὶ εἰναι. Die enge Verwandtschaft unserer Stelle und namentlich des Begriffes der δικαιοσύνη mit Röm. 3, 25 fg. ist bei dieser Auffassung nicht zu verkennen, spricht aber dafür, daß wir es mit demselben Verf. wie bei dem ersten Briefe zu thun haben. Vgl. über den paul. Begriff der δικαιοσύνη Doct. Hofm. a. a. O. u. I, S. 548, wo gezeigt ist, daß hierunter eine Gott selbst eignende, in Christo erzeugte, im Glauben dem Menschen zugeeignete Gerechtigkeit zu verstehen ist; an u. St. kommt zunächst diese letzte Bestimmung nicht in Betracht; sie latirt aber, wie wir gesehen haben, in dem ῥάτμος (vgl. oben). Die Auffassungen der δικαιοσύνη = Güte (Rosenm., Batt) oder = Wahrhaftigkeit, Treue (Meza, Grot. u. A.) bedürfen an sich und namentlich hier in Verbindung mit σωτήριος I. A. keiner weiteren Widerlegung. Auch gegen die willkürliche de Wette'sche Fassung der δικαιοσ., welche er in der Beziehung auf Gott = Gnade, und in der auf Christum = Liebe nimmt, mit welcher er das Erlösungswerk unternommen, und = theils thätige, theils leidende Gerechtigkeit, mit welcher er es vollbracht hat, ist von Huth. u. Brückn. das Nöthige bereits erinnert worden; ebenso gegen Dietlein, dem δικαιοσ. die Gerechtigkeit als Reich, als das Ganze des göttlichen Thuns und Offenbarens im Gegensatz dieser Welt voll Sünde ist, in welches jeder Glaubende eintritt und seinen Platz darin erhält. Weder bedeutet δικαιοσ. irgendwo, was es hier bedeuten soll (vgl. Huth., Brückn.), noch ist im Context gesagt, daß die Leser in dieser δικαιοσ. einen Platz erhalten haben, sondern daß sie eine ῥάτ. πόνος erlangt haben, die doch schwerlich als ein Platz in diesem Reiche gedacht sein will. Den meisten Beifall (so Augusti, Bachm., auch Huth., Olsh.) hat die Erklärung von δικαιοσ. = Unparteilichkeit gefunden. Die dabei stattfindende Voraussetzung, daß der Brief an Heidenchristen geschrieben sei, hat sich uns als richtig erwiesen. Auch schließt unsere eigene Erklärung der δικαιοσ.

diesen Gedanken in sich, der auch sonst sich bei Petrus findet Apg. 10, 34 fg.; 15, 9. Aber mit welchem Recht restringirt man den umfassenden positiven Begriff der δικαιος. Θεοῦ auf den negativen der Unparteilichkeit, zumal sonst Petrus einen von πρόσωπον λαμβάνειν abgeleiteten Ausdruck Apg. 10, 34 vgl. 1 Petr. 1, 17 zur Bezeichnung dieses Begriffes verwendet? Zweitens kann ἐν δικαιος., auch wenn man ἰσότημον hervorhebt, von λαχούσι nicht getrennt werden; für diesen Zusammenhang genügt aber der Begriff der bloßen Unparteilichkeit nicht. Endlich reimt sich diese Fassung von δικαιος. mit dem Zusätze καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ. nicht (vgl. de W.). So wird nur die oben gegebene Erklärung übrig bleiben. Im Falle man τοῦ Θεοῦ ἡμ. auch von Christo prädicirt sein läßt, ist δικαιος., wie schon Gerh. lehrt, obedientia et satisfactio Christi, sive justitia Christi passione et morte parta, quam fides apprehendit. Ἐν nicht Bezeichnung der äußern Vermittlung, sondern des Fundaments für das Vorangehende vgl. 1 Petr. 1, 22 zu ἐν ὑπακοῇ. Grammatisch könnte ἐν recht wohl den Zustand für das λαχόντες bedeuten; aber sachlich geht es nicht (vgl. oben). — Daß der Verf. seinen Leserkreis nicht wieder wie 1 Petr. 1, 1 örtlich bezeichnet, kann kein Beweis sein, daß er sich keinen bestimmten gedacht hat; daß er denselben Leserkreis meint, lehrt 3, 1 und hat 3, 15 (vgl. z. b. St.) nicht gegen sich (vgl. die Einl.). Gefunden haben wir bereits, daß auch hier der Verf. wie dort heidenchristliche Leser vor Augen hat, und auch darin ist Uebereinstimmung, daß, wie er im ersten Brief ihnen die Wahrheit des ihnen von Andern verkündigten Glaubens besiegelt, durch den sie zum Volke Gottes geworden sind, so hier gleich die Leser an die volle Gleichberechtigung ihres Glaubens mit den Gliedern des altt. Volkes erinnert.

B. 2. Χάρις ὑμῶν καὶ εἰρ. πληθ. vgl. 1 Petr. 1, 2. Als Gläubigen B. 1 kann beides ihnen nicht fehlen; aber das wünscht er ihnen, daß sie die Völligkeit dieser Gnade und ihres Friedens — magis ac magis in animis sentiant et in ea confirmantur, atque ut dona gratiae subinde in illis augeantur (Gerh.), vgl. 3, 18. Wie dies geschieht, sagt ihnen ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θ. κ. ἰ. τ. κυρίου ἡμῶν (vgl. Tischb.): es geschieht vermöge der Erkenntniß Gottes und Jesu, unseres Herrn. Da ist nun sofort klar, daß es sich nicht um die Gewinnung irgend einer abstracten Erkenntniß

von Gott und göttlichen Dingen handelt, sondern daß diese Erkenntniß, in und mit welcher Gnade und Friede stetig sich mehren, sodaß das Maß jener auch das Maß dieser ist, nothwendig

1) Gott und Jesum in ihrer Heilsbeziehung zu dem Erkennenden zum Inhalt haben muß, wie auch der innere Zusammenhang mit B. 1 ἐν δω. Θεοῦ und das ausdrückliche τοῦ κυρίου ἡμῶν lehrt; und 2) daß es ein solches Erkennen Gottes und Jesu des Herrn sein muß, daß deren Heilsbeziehung auf den Erkennenden nicht schlechtthin bloß gewußt, sondern indem erkannt zugleich von dem Erkennenden für sein thatsächliches Verhalten zu Gott anerkannt und angeeignet wird. Nicht als ob ἐπίγνωσις im Unterschiede von γῶσις eine praktische Erkenntniß und Erfahrung oder Anerkenntniß bedeutete. Ἐπίγνωσις ist hier wie überall nichts weiter als Erkenntniß, „von γῶσις nur so, wie Erkenntniß von Kenntniß, Wissen verschieden“, indem ἐπί nur „die Intention des Verbalbegriffes zu seinem Objecte hervorhebt“ (vgl. Harl. zu Eph. 1, 17, auf dessen Erörterung des Begriffes ἐπίγνωσις ich überhaupt verweise). Aber Erkenntniß, völlige Erkenntniß Gottes nach seinem Heilsverhältnisse zu dem Erkennenden ist eben Anerkenntniß und Aneignung dieser Heilsbeziehung; erkenne ich Gott in seinem Heilsverhältnisse zu mir, so ist er mir eben das geworden, was er mir sein will. Ähnlich ist jenes οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον ἡγ. 1 Kor. 12, 3. Was man genau genommen von allem wahren Erkennen sagen kann, daß es „ein Aneignen des Gegenstandes in seiner Verwandtschaft und Beziehung zu dem Erkennenden vermöge Hingabe des Erkennenden an den Gegenstand ist“ (so Hofm. Schriftb. I, 227), das kommt an Stellen, wie die vorliegende, zu ausdrücklicher Geltung; ebenso Joh. 17, 3; 1 Joh. 2, 3. 4. 13 fg.; 3, 1. 6, wo γινώσκω, und Kol. 1, 9 fg.; Eph. 1, 17; 4, 13; Phil. 1, 9; 1 Tim. 2, 4; 2 Tim. 2, 25; 3, 7; Tit. 1, 1, wo ἐπίγνωσις in dem Sinne wie hier gebraucht ist, daß das Kennen und Erkennen mit der Anerkennung und Aneignung des Erfannten in seiner factischen Beziehung zu dem Erkennenden zusammenfällt. Mit Vorliebe führt man als Parallele Joh. 17, 3 an, weil Petrus diese Worte des Herrn habe sprechen hören (vgl. Beiss.) und weil dort wie hier Gott und Jesus das einheitliche Object des Erkennens sind. Indessen erinnert ἐπίγνωσις eher an den paulinischen Sprachgebrauch, und die doppelte Objectsbezeichnung

entspricht dem ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμ. καὶ σωτ. Ἰ. Χριστοῦ B. 1. Je völliger sie den erkennen, der seine sündentilgende Gerechtigkeit erzeigt, und Jesum den Herrn, in dem er sie erzeigt hat, um so völliger wird ihnen χάρις und εὐφροσύνη zu Theil werden; die Erkenntniß hat hier ganz ebenso Gott und Jesum zum Objecte, als die δικαιοσύνη beide B. 1 zum Subjecte hat. In Jesu Christo ist Gott offenbar; darum ist Erkenntniß Gottes auch Erkenntniß Jesu, und zwar ist jene durch diese vermittelt 1 Petr. 1, 21 vgl. 1 Joh. 2, 23. Bengel hätte um der Uebereinstimmung willen mit 1, 8; 2, 20; 3, 18, wo überall nur Jesus Christus als der Herr und Heiland Object der Erkenntniß ist, auch hier τοῦ Θεοῦ gerne weggelassen. Die Erkenntniß Gottes, meint er, werde in diesem Briefe vorausgesetzt. Aber die Erkenntniß Gottes, welche nach der Bemerkung über ἐπίγνωσις hier gemeint ist, erschließt sich in gleichem Grade mit der Erkenntniß Christi; im Nachfolgenden tritt die Beziehung auf Gott nur darum zurück, weil es zunächst die Erkenntniß Jesu als des Herrn ist, welche durch die Irrlehrer (vgl. 2, 1. 10) gefährdet ist; mit ihr ist aber zugleich die Erkenntniß Gottes gefährdet; und im Eingange steht passend das Universalere. Nur 2, 21 ist das Object ein sachliches; in allen andern ein persönliches, und zwar 1, 8; 2, 20; 3, 18 Jesus Christus als unser Herr, als Herrn und Heiland, als unser Herr und Heiland. An allen diesen Stellen ist ἐπίγνωσις wie an u. St. eine solche Erkenntniß, bei welcher der Erkennende sich den Gegenstand des Erkennens das sein läßt, was er ihn sein will. So kann nach 1, 2 Mehrung der Gnade und des Friedens und nach 1, 3. 8 das sittliche Wachsthum des Christen, nach 2, 20 die Flucht vor der Befleckung der Welt die Frucht und Wirkung dieses auf Gott oder Jesum den Herrn gerichteten Erkennens sein. So kann nun aber auch dieser Begriff von dem Verf. als das spezifische Gegenmittel gegen die Verführung durch Irrlehrer hingestellt werden, welche den Herrn selbst, der sie erlöst hat, verleugnen 2, 1 und in Rechtschaff der Lüste versunken die κοιλίας verachten 2, 10. In der erkennenden und bewußten Aneignung dessen, was im Glauben bereits thatsächlich gegeben ist, liegt das Gegenmittel gegen eine Verführung, welche die Thatfachen des Heils und vor allem die Heilstatlung Christi in fleischlichem Sinne verkennet und darum leugnet und verachtet.

De völliger sich den Lesern ihr im Glauben gegebenes Heilswort-
 hältniß in aneignender Erkenntniß, und damit die Fülle der ge-
 schenkten Gnade und der Kraft eines neuen Lebens aufschließt, um
 so sicherer werden sie vor einer Verführung sein, deren Verleug-
 rung des Herrn einerseits und fleischlich irdischer Sinn und Wandel
 andererseits den gänzlichen Mangel jener aneignenden ἐπίγνωσις
 offenbart, während sie selbst sich mit der Firma der Erkenntniß,
 der Freiheit und des emancipirenden Fortschritts schmückt. Es
 ist dieses Erkennen das rechte Antidotum gegenüber jener falschen
 Erkenntniß, die im Grunde nur fleischlicher Unverstand ist, und ge-
 genüber jener Scheinfreiheit, die in Wahrheit Knechtschaft der
 Lüste ist. Jene Erkenntniß emancipirt vom Herrn 2, 1. 10,
 dieses Erkennen gibt uns dem Herrn zu eigen; jene emancipirt
 für eine Freiheit, die Knechtschaft des Verderbens in fleischlichen
 Lüsten ist 2, 19, diese für eine Freiheit, welche die Bande dieser
 schmachvollen Knechtschaft löst und die Gemeinschaft göttlichen
 Wesens offenbart 1, 4. Mit Recht sagt daher Brüdner, daß
 sich auf die Erkenntniß als Hellschöpfung die Energie des Briefes
 concentrire. Dagegen ist es zuviel gesagt, daß die Erkenntniß
 dem Verf. „christliches Lebensprincip“, „Mittelpunkt des Lebens“
 sei. Der letzte Grund alles christlichen Seins und Lebens ist
 auch ihm die auf den Thatfachen des Heils und der damit gege-
 benen Heilstellung Gottes und Jesu beruhende Mittheilung gött-
 licher Gaben an den Menschen 1, 1. 3 fg. 16 fg. Das eigent-
 liche Organ der Aneignung aber für diese durch das Zeugniß von
 Christo 1, 16 fg. vermittelten Gnadengaben ist ihm der Glaube
 1, 1—5, er ist ihm der στηρις, aus dem sie nicht fallen sol-
 len 3, 17 und der Boden, aus dem alle sittliche Bewährung erwächst
 1, 5—8. Dagegen ist es die Erkenntniß, welche das im Glauben that-
 sächlich Gegebene zur bewußten Aneignung bringt, den Inhalt des
 Glaubens in seiner Heilsfülle aufschließt und damit auch alles sittliche
 Wachsthum vermittelt. Uns ist der Apostel, die Echtheit unseres Brie-
 fes vorausgesetzt, im ersten Briefe nicht „ein Apostel der Hoffnung“,
 und im zweiten „ein Apostel der Erkenntniß“, sondern: wie im ersten
 Briefe die Hoffnung das Gegengewicht gegen den Andrang der äußern
 Leiden bildet, so hier im zweiten die ἐπίγνωσις das Gegengewicht gegen
 die Verführung einer falschen, den Inhalt des Glaubens verach-
 tenden Gnasts. Ganz ebenso stellt Paulus, „der Apostel des

Glaubens“, die rechte Erkenntniß Gottes und Jesu Christi im Briefe an die Kolosser der jüdischen *παραβολα* entgegen, mit welcher man sie von Christo abziehen will, und zeigt ihnen, wie sie an Christo das alles haben, was man ihnen als Gewinn jener Scheinweisheit verspricht. Wir werden demnach in der starken Betonung der *ἐπ' αὐτῷ* nicht eine stehende Eigenthümlichkeit der petrinischen Lehrweise zu sehen, sondern dieselbe aus der antithetischen Haltung des Briefes zu erklären haben. Der ungläubigen Verkennung Christi ist naturgemäß die gläubige Erkenntniß desselben gegenübergestellt.

§. 2. Die Ermahnung.

(1, 3—11.)

Dieser Abschnitt ist nicht etwa als Eingang zu betrachten, sondern enthält den wesentlichen Inhalt des Briefes, und alles von 1, 12 an weiter Folgende will dazu dienen, diese Ermahnung zu begründen und zu bekräftigen, namentlich durch die Hinweisung auf die drohende Gefahr künftiger Verführung, auf welche bereits die Fassung dieses Abschnitts hinzielt.

Der Abschnitt zerfällt in zwei Theile, B. 3—7 und B. 8—11. Der erstere Theil besteht aus dem Vordersatz B. 3. 4, in welchem der Verf. seinen Lesern die ihnen aus göttlicher Kraft vermöge ihrer Erkenntniß Gottes geschenkte völlige Ausrüstung für ein vom Verderben der Sünde gefreites Leben aus Gott vorhält, und aus dem Nachsatz B. 5—7, in welchem er sie auf Grund dieses Vorhalts ermahnt, die Macht ihres Glaubens in der allseitigen Entfaltung eines christlichen Lebens und der Ausgestaltung einer christlichen Persönlichkeit zu bewähren. Ueber B. 8—11 s. unten.

Mit Recht haben sich die neueren Ausleger (de W., Huth., Harl., auch Win. S. 543) für diese Auffassung der Structur und gegen die von Lachm. wieder recipirte Verbindung von B. 3. 4 mit B. 2 erklärt, die nicht nur gegen die Analogie der neuest. Briefe ist (Huth.), sondern auch dem Inhalte von B. 3. 4 widerspricht, der, wie die Auslegung zu zeigen hat, offenbar zur Begründung von B. 5 als Nachsatz, nicht aber zur Begründung des *πληθυντ.* B. 2 dient (Harl.) und B. 5 einen unerträglichen Anfang setzt. B. 4 aber bildet dann nicht eine Parenthese, son-

bern einen erläuternden Relativsatz zu den Worten ἰδ. δοξ. κ. ἀρ. (Win. 499), welcher den Inhalt der Worte B. 3 ὡς πάντα — δέδωρ. weiter ausführt und so „offenbar den Nachsatz mit hervorrufen hilft“ (de W.); dieser aber beginnt mit καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ (vgl. unten).

B. 3. 4. „Da alles uns seine göttliche Macht geschenkt hat, was zum Leben und zur Gottseligkeit dienet, mittelst der Erkenntniß Dessen, der uns berufen hat durch eigene Herrlichkeit und Kraft, mittelst deren er uns die kostbaren und größten Verheißungen geschenkt hat, auf daß ihr durch dieselben theilhaftig würdet göttlicher Natur, entflohen dem in der Welt herrschenden Verderben in Lust“ . . .

Zur Erwägung dessen, daß die göttliche Macht uns alles geschenkt hat (vgl. zu ὡς Win. 543 = überzeugt, bedenkend daß), fordert er seine Leser auf, damit diese Erwägung in ihnen der Beweggrund zu dem ἐπιχρ. B. 5 werde. Πάντα vgl. 1 Kor. 1, 7. Alles ist ihnen geschenkt; sie haben nur darzureichen aus der Fülle dessen, was Gott ihnen zuvor gegeben. „Keine Kraft ist in uns, wenn wir diese Gotteskraft nicht haben“ (Luth.). Omnia hic et omne v. 5 ad sese referuntur (Beng.). Ἡμῖν sc. τοῖς ἰσότημον λαχοῦσι πλῆστιν B. 1. Τῆς Δελας δυν. αὐτοῦ, nämlich Gottes (so auch Beng., de W. u. A.), nicht Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (so Calv. u. A., zuletzt Luth.). Die Gründe, die man für das Letztere anführt (daß dies das nächstvorangegangene Subject, daß das Beiwort Δελας bei der Beziehung auf Gott pleonastisch, daß die nachfolgende Bezeichnung Gottes mit τοῦ καλέσαντος ohne Rückbeziehung auf αὐτοῦ und endlich daß B. 8 die Erkenntniß Christi als Zweck der Ermahnung genannt ist), entscheiden nicht gegenüber dem unverkennbar erläuternden Verhältniß von B. 4 zu B. 3 (vgl. unten), das für δέδωρηται dasselbe Subject wie für δέδωρημένης fordert, nämlich Gott. Die Rückbeziehung des αὐτοῦ auf das B. 1. 2 vorangestellte τοῦ Θεοῦ kann kein Bedenken haben; das Beiwort τῆς Δελας aber (nur hier u. B. 4 im N. T.) weist gerade auf τοῦ Θεοῦ hin (hoc enim repetendum ex divina Beng.), und ist, da τῆς Δελας δυναμ. αὐτοῦ offenbar einen größern Nachdruck hat als das bloße δυν. αὐτοῦ oder τοῦ Θεοῦ, keineswegs pleonastisch; das folgende ἰδίᾳ δοξ. τλ. lehrt aber gerade, daß der Verf. diesen

Nachdruck beabsichtigt. Nur göttliche Macht kann geben, was göttlicher Natur (*θεῖας φύσεως* der *θεῖα δύναμις* correspondirend) theilhaftig macht. Die übrigen Bedenken gegen τοῦ Ἰσοῦ werden sich mit der Auslegung erledigen. *τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, indem er die Größe der Gabe, *δεδωρημένης*, wie nachher *δεδώρηται*, indem er die freie, unverdiente Gnade Gottes als Motiv der Gabe bezeichnet. Wozu Gottes Kraft sie befähigt, dazu verpflichtet seine Gnade: darzureichen, was er zur Darreichung geschenkt hat. (Ueber *δεδωρ.* als *Depotens* Win. S. 234.) *τὰ πρὸς* (vgl. Luc. 19, 42 a.) *ζωὴν καὶ εὐσέβ.* Der Verf. unterscheidet die Gabe selbst und ihre Frucht. Was unter der Gabe selbst zu verstehen ist, wird uns die Erklärung der *ἐπαγγελ.* B. 4 lehren. Erstwillen verweisen wir auf Ruth.: „Das ist aber über alle Wunderwerke, daß uns Gott solche Kraft gibt, dadurch all unsere Sünde vergeben und vertilget, der Tod, Teufel und die Hölle überwunden und verschlungen wird“. Die Frucht soll sein *ζωή* und *εὐσέβεια*. Die *ζωή*, B. 4 als *κοινωνία θεῖας φύσεως* bezeichnet, ist der „habituelle Grund“, die *εὐσέβεια* „die actuelle Bethätigung derselben vor Gott“ (Harl.); *vita ex Deo*, *studium in Deum* (Weng.); das Gegentheil von beiden B. 4 ἢ ἐν νόσῳ ἐν ἐκτ. *ἡρώδ* (Weng.). Die Tendenz dieser Bezeichnung auf B. 5 fg. leuchtet von selbst ein.

διὰ τῆς ἐπιγνώσεως vgl. zu ἐν ἐπιγν. B. 2; nicht gleichbedeutend mit *πίστεως* (Gerh.), aber die That des Verstandes, die zugleich That des Herzens und als solche (Röm. 10, 10) *πίστεως* ist. Hier nicht als Gabe Gottes, sondern als anhängende That des Menschen; mit diesem in *διὰ τῆς ἐπιγν.* vorgegebenen Beispiel des Subjects hängt die selbstständige Fassung des *τοῦ καλέσαντος* πλ. ohne Rückbeziehung auf αὐτοῦ zusammen. Daß aber τοῦ καλέσαντος, zu welchem *διὰ τῆς ἐπιγν.* als Correlat sich verhält (Weng.), nicht schlechtweg für αὐτοῦ steht, sondern der Verf. darum auf die Berufung hinweist, weil in ihr sich das *πάντα* .. *δεδωρ.* vollzogen hat, ist an sich klar (vgl. Brückn.). O καλέσας hier wie sonst (vgl. namentlich 1 Petr. 1, 15; 2, 9; 5, 10): Gott. *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς*, so die rec.; kritisch richtiger mit Lachm., Tischb., Reiche in den Comm. in N. T. critici z. b. *ἐκ δόξης καὶ ἀρετῆς*, Bezeichnung der Art und Weise ihrer Berufung. Der Gedanke wird vom Verf. selbst nach B. 4 erläutert (Vess.). Darin hat Gott bei ihrer Berufung

seine δόξα κ. ἀρ. erwiesen, daß er sie mit solchen Verheißungen beschenkt hat, welche sie in den Stand setzen, göttlicher Natur theilhaftig zu werden und der Macht der in der Welt herrschenden Lustverderbniß zu entgehen; womit 1 Petr. 2, 9 zu vergl.: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐπαγγέλῃτε τοῦ ἐκ σκοτῶν ἡμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θεομαστοῦν αὐτοῦ φαίς und 5, 10; außerdem 1 Joh. 2, 8 fg., worin sich die δύναμις, und Eph. 1, 17 fg., worin sich die δόξα Gottes in der Rettung der Sünder offenbart. Indem nun der Verf. durch den Relativsatz B. 4 die δόξα κ. ἀρ., welche sich äußert in ihrer Verfassung zu erkennen gegeben hat, beschreibt, wird B. 4 zu einer vollständigen Erläuterung des εἰς πάντα — δωρημένης B. 3, so zwar, daß die δόξα δύναμις durch ἰδίᾳ δόξ. κ. ἀρ. (ebenso Bess.), πάντα τὰ . . . durch τὰ τέμ. καὶ μέγ. ἐπαγγ. und πρὸς ζωὴν κ. εὐδ. . . durch den Absichtsatz ἵνα — φανερώσας erläutert wird (vgl. unten). So erweist sich ἰδίᾳ als eine dem Antwort δόξας entsprechende Bestimmung, auch aus innern Gründen als richtige Lesart. Schon Debat Qui nos propria gloria et virtute vocavit, quia non angelum ad salvationem nostram, non archangelum misit, non in nobis aliquid meriti boni pro quo salvaremur invenit, quin potius inglorios et infirmos cernens sua nos virtute recuperavit et gloria, ähnlich Calv., Dietlein (vgl. 2, 16; 3, 17; 1 Petr. 3, 1. 5). Δόξα καὶ ἀρετή, ähnlich wie vorher ζωὴ καὶ εὐδ. einander entsprechend, indem δόξα „das Sein“, ἀρετή „die ihm entsprechende Wirksamkeit“ (vgl. Huth.) bezeichnet. Ueber ἀρετή ἢ. zu τὰς ἀρετὰς 1 Petr. 2, 9, das lat. virtus, im Deutschen wird es am entsprechendsten mit Kraft übersetzt. Für diese Fassung (nicht aber = χρηστότης u. dgl., so Preß u. A.) steht der Zusammenhang mit τῆς δόξας δυνάμει, und gute sprachliche Belege gibt Lamb. Vos Exerc. p. 282. So auch die neueren Ausleger und Win. 340. Zu scharf Beng., indem er die δόξα sonderlich auf die ζωὴ, ἀρετή auf die εὐσέβεια zurückbezieht (vitam affert gloria — Rom. 6, 4 —, pietatem virtus); beides ist zunächst, wie vorher ἡ δ. δύναμις, als einheitliche Quelle der Gnadengaben betrachtet, aus welcher Leben und Gottseligkeit resultiren. (Ueber den dat. instrum. εἰς δ. δόξην Win. 194.)

B. 4. καὶ ὡς τὰ τέμ. καὶ μέγιστα ἡμῶν ἐπαγγ. δεδ. liegt

Tischb., τὰ μέγ. καὶ τίμια ἡμῖν . . Nachm.; nach den Cobb. kaum zu entscheiden; der Superl. scheint an zweiter Stelle passender. Δι' ὧν sc. ἰδίᾳ δ. κ. ἄρ. In Ansehung der ἐπαγγέλματα, jedenfalls = Verheißungen, nur hier und 3, 13 (vgl. Huth.), schwankt die Auslegung, ob darunter die verheißenen Dinge, die in Christo erfüllten, im Evangelium verkündeten Verheißungen der Propheten des N. B. (so Est., Gerh., Horn., Beng., Pott), oder die im Evangelium enthaltenen Verheißungen, deren Ziel die Parusie Christi und die Vollenbung seines Reiches ist, zu verstehen sind, wofür man sich auf den Inhalt des Briefes vgl. 1, 12 fg.; 3, 1 fg., namentlich 3, 4. 9. 13 beruft (so nach Grot., zuletzt de W., Huth.). Allein für diese letztere Auffassung kann der auf die Parusie gerichtete Inhalt des Briefes und der Gebrauch des ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα 3, 4. 9. 13 im voraus hier ebensowenig entscheiden, als der auf die Zukunft gerichtete Blick des Verfassers im ersten Briefe in dem grundlegenden Eingang desselben B. 10—12 die Hinweisung darauf ausschließt, daß die Leser die beglückten Inhaber des von den Propheten zuvorverkündeten Heiles sind. Auf den Heilsbesitz der Gegenwart gründet sich des Christen Hoffnung; die Gegenwart trägt die Zukunft in sich. Und in der That verhält es sich mit unserer Stelle wie mit 1 Petr. 1, 10—12. Der Beweis liegt im Context, vor Allem in dem ἵνα διὰ τούτων τλ. Ich setze ohne Weiteres voraus, daß διὰ τούτων auf ἐπαγγ. geht; denn die Beziehung auf ἰδ. δοξ. κ. ἄρ. (Beng.) oder gar auf πάντα B. 3 (de W.), ist eine Verrenkung der Structur, die nur durch die Unmöglichkeit einer andern Beziehung gerechtfertigt wäre. Da nun weiter γεν. δεῶς κοιν. φύσεως eingestandenermaßen nicht ein blos Künftiges, sondern ein Gegenwärtiges, wenn auch erst in der Zukunft sich Vollendendes, bezeichnet (vgl. unten), so können die ἐπαγγ., mittelst deren die Leser dem Verderben der Lust entinnen und hienieden schon göttlicher Natur theilhaft werden sollen, nicht die im Evangelium enthaltenen Verheißungen eines Zukünftigen sein (wie auch de Wette anerkennt, die verkehrten Auffassungen „um derselben willen“, „durch dieselben angeregt“, abweisend), sondern müssen die thatsächlich in dem Evangelium dargebotenen Gnadengaben sein, durch welche der Mensch zu dem neuen Leben aus Gott gelangt. Demnach halte ich die erste Auffassung für die richtige,

nur eben mit dem schon gemachten Zugeständniß, daß in und mit dem gegenwärtigen Heilsbesitz und seiner Wirkung zugleich auch die künftige Heilsvollendung verbürgt und gegeben ist (vgl. zu 1 Petr. 1, 3 S. 58), wie denn das *ἰσχυρὰ κοιν. φύσ.* über die Gegenwart hinaus auf die künftige Vollendung hinweist (vgl. unten); aber nicht an sich, sondern nur als ein mit dem gegenwärtigen schon Gegebenes kommt das Künftige in Betracht. Daß sich aber Gottes Herrlichkeit und Kraft mehr noch in der Erfüllung und thatsächlichen Zutheilung der Verheißung als in der bloßen Zusicherung (vgl. Dietlein) kund thut, daß zudem die Verheißung der Parusie und der mit ihr eintretenden Vollendung bereits eine alttestamentliche, als solche 1, 19 fg.; 3, 2. 13 ausdrücklich bezeichnete ist, und nur der Halt, den ihre Erfüllung durch die Erscheinung Christi und die Ausgießung seines Geistes gewonnen hat, das Neutestamentliche an derselben ist, sei nur beiläufig noch angemerkt. Mit der eben gegebenen Auseinandersetzung hat sich uns das erläuternde Verhältniß von B. 4 zu B. 3 (s. oben) aufs neue bestätigt: denn sofern *ἵνα διὰ τούτων τλ.* ein Gegenwärtiges meint, kann es im Wesentlichen nur dasselbe meinen, was mit *ζωή κ. εὐσ.* B. 3 gemeint war, und sofern die geschenkten Verheißungen das Mittel hiefür sind, können diese nur wesentlich eben dasselbe meinen, was vorher mit *πάντα* gemeint war. So gewiß also *πάντα* und *ζωή καὶ εὐσεβ.* von der Gegenwart gelten, so gewiß auch *τὰ ἐπαγγ.* und *ἰσχυρὰ κοιν. φύσεως.* Sprachlich rechtfertigt sich die Erklärung des *τὰ ἐπαγγ. δεδώρηται* (Deponens, wie B. 3) im Sinne der Zutheilung des Verheißenen durch Stellen, wie Gal. 3, 22 *ἵνα ἡ ἐπαγγελία . . δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν* vgl. Eph. 3, 6. — *Τὰ τίμια καὶ μέγιστα.* Ihr Inhalt ist ja Christus und sein Heil (1 Petr. 1, 10—12): *ὁ ἀγοράσας αὐτοὺς δεσπότης* 2, 1 (*τιμίῳ αἵματι* 1 Petr. 1, 19, *λῆδος ἔντιμος* 2, 4, *ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν* 2, 7), durch den sie Reinigung ihrer Sünden erlangen 1, 9; und die Absicht dieses Heiles ist, sie göttlicher Natur theilhaft zu machen. Was kann es Kostbareres geben, Größeres gedacht werden! (vgl. 1 Petr. 1, 12 *εἰς ᾧ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.*) „*Ἰνα . . γένησθε* nicht „werdet“, sondern „würdet“ (Huth.), die an ihnen als Christen bereits in Vollzug getretene Absicht so reicher Begnadigung. *Paulatim accedit ad hortationem Beng. zu γένησθε;*

vgl. zu diesem Wechsel des Subjects 1, 19, 1 Petr. 1, 12; 2, 21. Et commutationem . . sustentat τὸ aequae pretiosam v. 1. Derselbe. *Θεὸς καὶ φύσις* „dies ist ein solcher Spruch, dergleichen nicht steht im neuen und alten Testament, wiewol das bei den Ungläubigen ein gering Ding ist, daß wir der göttlichen Natur selbst Gemeinschaft sollen haben“ Luth. In der Wirkung bewährt sich die *Θεὸς δύναμις*, die *θεὸς δόξα κ. α.* des Ursprungs. *Φύσις* hier wie immer, wo es in Beziehung auf eine bestimmte Person oder Sache gebraucht ist, Bezeichnung ihres Wesens, ihrer mit ihrem Dasein gegebenen Eigenthümlichkeit im Unterschiede von anderen (vgl. Harl. zu Eph. 2, 3). Demnach würde *ἡ Θεὸς φύσις* im Gegensatz zu *ἡ ἀνθρωπίνη φύσις* Gott in der Absolutheit seines Wesens gegenüber dem creatürlich beschränkten Menschen bedeuten. Aber das ist eben nicht der Gegensatz (vgl. gegen die falsche transfusio der Mystiker Gerh. p. 40 fg.). Schon das parallele τὰ πρὸς ζωὴν κ. εὖσ. B. 3, namentlich aber das negativ entsprechende ἀποφυγόντες τῆς ἐν κοσμ. ἐν ἐπιθ. φθορᾶς lehrt, daß hier die *Θεὸς φύσις* in ihrem ethischen Gegensatze zu dem in die Lust der Welt und ihr Verderben verflochtenen, hiernach gearteten Sein und Leben des Menschen bezeichnet sein will. Auf τῆς Θεὸς, nicht auf φύσεως liegt der Nachdruck; aber τῆς φύσεως heißt es, um die heilige und unvergängliche ζωή, welche der Verf. im Sinne hat (B. 3), als ein in Gott Urständendes, substantiell Göttliches (quod per modum essentiae Deo inest) zu bezeichnen, das Gott eignet, wie ihm gegenüber der Welt die ἐπιθυμία und ihre φθορά (1 Petr. 1, 14—16; 1 Joh. 2, 15—17). Vgl. Rypke z. d. St. Richtig Gerh.: non consistit in essentiali quadam substantiae nostrae in Dei vel Christi naturam conversione, sed qualitatum mutatione et imaginis divinae instauratione. Auf Christi Mittlerschaft hierin (1 Petr. 2, 4. 5. 24; 3, 18; 5, 14 vgl. Joh. 1, 12 u. a.) weist schon das richtig verstandene τὰ . . ἐπαγγ. δεδώρηται, die Zusammenstellung von τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ λ. 1, 1. 2 und der Wechsel hin, dem zufolge 1, 8. 16; 2, 1. 10. 20; 3, 18 die ἐπίγνωσις τοῦ κυρ. ἡ. I. X. an die Stelle der ἐπίγνωσις Gottes hier tritt. Die weitere Ausführung dieses Gedankens s. b. Gerh. p. 35 sqq., Bess. z. d. St. Die meiste Ähnlichkeit mit dem Ausdruck unserer St. bietet Hebr. 12, 10 εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιο-

τητος αὐτοῦ; außerdem vgl. man namentlich 1 Petr. 1, 23. Auf dies apostolische ἵνα τλ. weise das רְהִיטָם פֶּאֶל־הַיִּם der Schlange hin Hofm. Schriftb. II. 1, S. 65. *) „Darum will Petrus also sagen: als wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann man's auch euch nehmen. Thut man euch etwas, so muß man's ihm thun; denn wer einen Christen unterdrücken will, der muß Gott unterdrücken“ Euth. Derselbe: „Wie fährt es an im Glauben (das γυν. ὁ. κοιν. φύς.), wir haben es aber nicht vollkommen, die Verheißung haben wir aber, daß wir hier in göttlicher Kraft leben und darnach ewig selig werden.“ „Erneuerung des Menschen bis zur Verklärung des ganzen irdischen Menschen in den neuen pneumatischen Menschen“ (2 Kor. 4, 16; Eph. 4, 23 fg.; 5, 30) ist das Ziel — Harl. Ἀποφυγόντες richtig Beng.: haec fuga non tam ut officium nostrum, quam ut beneficium divinum, communionem cum Deo comitans, h. l. ponitur (ebenso Gerh., Euth., Dietl., Bess., Harl.; vgl. zur Sache 1 Petr. 2, 9; Kol. 1, 12; Gal. 1, 4 a.). Die Größe dessen, was Gott geschenkt hat, ist der Gedanke des Contextes, und dieser Gedanke die Grundlage der folgenden Ermahnung. Zum Ausdruck ἀποφυγ., Gegenheil von κοινωνοί, vgl. 2, 18. 20 = entronnen der Macht des Verderbens, das sie wie ein Netz umgarnt hat (2, 20 vgl. 1 Petr. 1, 18); zur Construction mit dem Genit. (2, 20 Accus.) Win. S. 380. Ἐν κόσμῳ als Herrschaftsgebiet (1 Joh. 2, 15—17) — ἐν ἐπιθυμίᾳ (vgl. 2, 2. 10. 13. 18 fg.; 3, 3) als Element der φθορά, gleichsam der mütterliche Schooß, in dem sie sich ausgebiert (Jak. 1, 14). Φθορά wie 2, 12. 19 im Gegensatze zu der ἀφθαρτος ζωὴ aus Gott (1 Petr. 1, 4. 7. 18. 23 vgl. 2 Petr. 2, 10 fg.) — „es begegnet uns wieder der gewaltige Gegensatz zwischen vergänglichem und unvergänglichem Wesen, der in Petri Gemüth so tief eingeprägt war“ Bess.

*) Wiefern von einer φύσις der Gottheit die Rede sein könne, darüber sagt Fischer (Idee der Gottheit Einl. S. 28) tiefsinnig und wahr, an Baader anknüpfend: Der nicht naturlos, sondern naturfrei existirende unendliche Geist sei an und für sich seiendes Subject seiner nur in seinem sich Bestimmen und Wissen wirklichen, und mithin durch die Thätigkeit seines Willens aufgehobenen oder idealisirten Natur. Im Sinne dieses ideellen Seins spreche das N. T. 2 Petr. 1, 4 von einer ἰδέα φύσις.

2. 5—7. „Er weiset uns aber auch anzuregen allen Fleiß daran uns selber das in einem Glanz die Tugend, in der Tugend aber die Erkenntnis, in der Erkenntnis aber die Mühsung, in der Mühsung aber die Geduld (unerbauete Ausdauer), in der Geduld aber die Barmherzigkeit, in der Barmherzigkeit aber den Brudersinn, in dem Brudersinn aber die Liebe.“

Μὴ καὶ αὐτοὶ ποῦν ἡμεῖς οὕτως ὡς καὶ αὐτοὶ δὲ τοῦτο oder αὐτοὶ δὲ in zu lesen, vgl. Tisch. u. d. H. hebt nun der Nachsatz an (ic Gerb., Beng. mit alle meisten Ausleger): denn wenn auch die Partikel καὶ — δε = et — vero. atque etiam, und auch (vgl. Win. 3. 393: Eabl. s. v. δε; Mt. 16, 18; Joh. 6, 51; 15, 27; Mt. 5, 32; Joh. 9, 21; 1 Joh. 1, 3 u. 8.) an eine Fortsetzung der Proposition denken läßt, so widerstrebt doch der Sinn einer solchen Auffassung: παρασκευ. kann nicht eine dem ως . . . δεδωρ. an die Seite tretende Proposition des ἐπιχορ. abgeben, sondern nur nähere Bestimmung für das ἐπιχορ. sein; auch müßte in jenem Falle, der Entgegensetzung mit ταῖς δυνάμεις wegen, αὐτοὶ gelesen werden. In dem Nachsatz wird die Ermahnung ausgesprochen, zu welcher 2. 3. 4 der Grund gelegt ist, und welche den wesentlichen Inhalt der ganzen Epistel ausmacht (vgl. oben und Gerb.: continetur in his versiculis tribus propositio generalis totius epistolae). Sie entspricht nach Inhalt und Form ihrer Proposition: accurate exponitur piorum responsus erga dona divina (Beng.) Eben dies sollen sie durch ihr Verhalten erweisen, daß ihnen Gottes Gnadengaben zur ζωὴ καὶ εὐσέβεια 2. 3, zum γέν. ταῖς καὶ φύσας ἀποφύ. τλ. 2. 4 reichen. Entsprechend aber dem Ausdruck δεδωρ. 2. 3. 4 wird die siebenfache Erweisung des Glaubens, in welcher sich eine christliche Persönlichkeit gestaltet, als eine dankbare „Gegengabe“ (Harl.) aus der Fülle des von Gott Geschenkten dargestellt; und in dem ἐπιχορ. 2. 11 kehrt dasselbe Bild nochmals wieder und umspannt so den ganzen Abschnitt, dessen Gedankenfortschritt in dem δεδωρται — ἐπιχορηγήσατε — ἐπιχορηγήσεται vorliegt. Was die Reihenfolge der Aufzählung, durch δὲ markirt (Win. 393 vgl. Röm. 5, 4. 5), anlangt, sagt Beng. mit Recht: praesens quisque gradus subsequentem parit ac facilem reddit; subsequens priorem temperat ac perficit. Nur darf man das nicht so verstehen, als ob hier eine in dem Sinne genetische und

unverrückbare Ordnung der Aufeinanderfolge gelehrt werden sollte, daß immer das Eine die *causa sufficiens* des Andern wäre (wogegen schon Calv., Gerh. p. 50, Flac.). *Una quaeque virtus* — sagt Gerh. p. 56 mit Recht — *alteri virtuti arctissime est connexa, singulaeque omnibus*, so daß von einem andern Gesichtspunkt aus die Ordnung auch eine andere sein könnte (vgl. Röm. 12, 9 fg.; Phil. 1, 9 u. a.), vgl. unten über den Sinn des εἰς. Vor allem, wie Flac. bemerkt, *harum omnium virtutum necessaria cum fide conjunctio spectanda est*. Der Gesichtspunkt aber, von dem aus der Verf. die Reihe der Glieder von der πίστις aus zur ἀπάγη hin ordnet, ist theils durch die Rückbeziehung auf B. 3. 4, theils durch den Hinblick auf die kommenden Rügenlehrer gegeben, deren vom Lebensgrund der πίστις losgerissenes Leben und Treiben (2, 1) in seiner sittlichen Knechtung (2, 19), in seiner ἄγνοια (2, 12) und ματαιότης ihres Freiheitsgeschwärmes (2, 18), in seiner ἀσέλγεια (2, 2. 18) und τρυφή (2, 13), in seiner ἀσέβεια und αὐθάδεια (2, 8. 10), in seiner πλεονεξία, für welche sie die Gemeinde ausbeuten (2, 3. 13 fg.) und um derentwillen sie Andere mit in ihr Verderben locken (2, 14. 18), von dem, was hier der Verf. als christliche Lebensgestaltung zeichnet, das baare Widerspiel Schritt für Schritt offenbart.

B. 5. Καὶ — παρῖεν. mit ἐπιχορ. als nähere Bestimmung eng zu verbinden (vgl. oben). Das vor δέ Stehende, also αὐτὸ τοῦτο ist es, worauf sich καὶ immer bezieht. Der Gedanke ist also nicht: Deus fecit, quod suum est, vos quoque quod vestrum est facite (Grot.), sondern: so bringet aber auch eben deswegen allen Fleiß herzu. Die Gabe der göttlichen Macht überhebt euch nicht solchen Fleißes, sondern verpflichtet gerade dazu. „Ihr habt ein gut Erbe und guten Acker, so sehet zu, daß ihr nicht lasset Disteln und Unkraut darauf wachsen“ (Luth.). Ueber αὐτὸ τοῦτο als verstärkte Rückweisung = ebendeshalb Win. S. 129. Σπουδὴν πᾶσαν = allen, vollen Fleiß, vgl. Win. S. 101 u. zu Jak. 1, 3 πᾶσαν χαράν; σπουδὴν vgl. 10. 15; 3, 14 opponitur τῷ φάύλῳ vgl. Bengel's Bem. und Beleg aus Aristot. zu 2 Kor. 7, 11 und unten B. 8 οὐκ ἀργούς οὐδὲ ἀκάρπους. Παρῖενέγκ. Belege der Ausdrucksweise σπουδ. εἰσφέρειν aus Joseph. u. a. s. b. Rypke z. u. St.; παρῖεφέρειν

(am hier) nicht in modicum (Calv.), nicht = sub modestiam
 iudicium (Beng.), nicht = von einer Seite (z. B.), sondern
 der Grundsatz der Erörterung = machen, sagen vgl. Fajj.,
 Eabl), in Beziehung auf das von dem Herrn Gelehrten (Fajj.).
 'Εν τῇ ἀρετῇ ἐν τῇ πίστει ἡ τῇ ἀρετῇ. Ueber die
 innerliche Bedeutung von ἀρετῇ, eigentlich den Tugend führen,
 dann überhaupt die Tugenden selbst bezeichnen, daher auch in der alt.
 Sprache = anerkennen, sowohl von äußerlichen Mitteln als inneren
 Eigenschaften, Tugenden u. dgl., nur über ἐργα, eigtl. zum übrigen
 Kostenaufwand noch hinzufügen, dann überhaupt = reichlich
 darreichen, anwenden i. die Text., Bin. zu Gal. 3, 5; Harl.
 zu Eph. 4, 16. Die Bedeutung „reichlich darreichen“, in welcher
 das Wort am häufigsten von geistlicher Gnadenfreude Gottes (vgl.
 Harl. a. a. O.; Gal. 3, 5; Phil. 1, 19; 1 Petr. 4, 11; Kol.
 2, 19; Eph. 4, 16; 2 Kor. 9, 10) vorkommt, hat es ohne Zweifel
 auch hier, wie 1 Petr. 4, 11 und nachher R. 11; dafür ent-
 scheidet der Zusammenhang mit B. 3. 4 ὁδῶν. und R. 11 (s.
 oben), demgemäß ἐργα die Gegengabe ist, mit der der Gläubige
 Gottes Gabe erwidert oder genauer, in der er Gottes Gabe selbst
 in der von ihr gewirkten Frucht Gott wieder darbringt (vgl. zu
 1 Petr. 4, 11 und 2, 5. 9). Die Beziehung auf Gott liegt im
 Zusammenhang mit B. 3. 4, wie auch Bess. erkannt hat; vgl.
 auch B. 8. 11. Abzulehnen ist demnach de Wette's Auffassung
 des ἐργα als eines Beitrags zum Heilswerke und Dietlein's
 Erklärung: „führt im Reigen auf.“ 'Εν τῇ πίστει ὑμῶν, die sie
 nach B. 1 bereits überkommen haben; daher auch ὑμῶν 1 Petr.
 1, 7. 9. 21; sie ist δαμνίος τῶν ἀγαθῶν καὶ χρητὶς (Deß.),
 mater et radix honorum operum (Aug.), die Hand, welche
 Gott mit seinen Gnadengaben für die Darreichung gefüllt hat;
 ἐν . . denn wenn sie ist was sie soll, trägt sie der Potenz nach die
 ἀρετή in sich (1 Kor. 16, 13). Der Sinn des ersten ἐν bedingt
 aber den Sinn aller folgenden; da ergibt sich denn nicht das
 Verhältniß des „Nebeneinander“, sondern des „Ineinander“
 (Harl.). Τὴν ἀρετὴν nach den Einen = omnium virtutum
 genus (Phil. 4, 8 — so Deß. = ἔργα, Gerh., Calv.) als
 Zusammenfassung alles Folgenden; nach Anderen = sittliche Tüch-
 tigkeit und Mannhaftigkeit im Gegensatz zur sittlichen Schlassheit
 und Knechtung durch die φθορά B. 1, als die der ἀρετῇ Gottes

B. 3 von menschlicher Seite entsprechende Eigenschaft, qua virtute Dei imitemini (so Beng.: strenuus animi tonus ac vigor, auch Luth., Ullm., de W., Luth., Olsh.), was auch ich für das dem Context B. 5 fg. und der Rückbeziehung zu B. 3 Entsprechendere halte. „Der Glaube empfängt das Leben, das aus Gott kommt; dieser ſich hingeben und in ihr und von ihr gekräftigt wirken, ist Dankes- und Kindespflicht“ Harl. Ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν. Nach den Einen = Gotteserkenntniß, ἡ τῶν τοῦ Θεοῦ ἀποκρύφων μυστηρίων εἰδησις (Deß., Dietl.), was nicht hieher paßt, da diese ἐπίγνωσις B. 3 wie B. 8 als die mit der πίστις thatsächlich zusammengehörige Grundlage des Ganzen betrachtet ist, sondern wie Luth., Calv., Gerh., Beng. u. d. m. Neueren = prudentia, quae virtutes omnes moderatur ac dirigit, ut in earum exercitio nec in excessu nec in defectu peccemus nec a debito fine aberremus (Gerh.); so namentlich auch 1 Petr. 3, 7 (vgl. die Ausl.); diese praktische, maßvolle Erkenntniß, oculus, auriga virtutum, gibt der ἀρετῇ Maß, Halt und Ziel, und hat in der ἐγκράτεια ihre thatsächliche Bewährung. Deshalb:

B. 6. Ἐν δὲ τῇ γνῶσει τὴν ἐγκράτειαν = Mäßigung, d. i., wie Luth. erklärt: Maß in allem Wesen und Wandel, Wort, Werk und Gedanke. Ἐγκρατῇ εἶπεν τὸν πάθος κρατοῦντα καὶ γλώσσης καὶ χειρὸς καὶ ὀφθαλμῶν ἀκολάστων· τοῦτο γάρ ἐστιν ἐγκράτεια (Deß.), eigtl. die Macht über sich selbst, vgl. Apg. 24, 25; Gal. 5, 22; Tit. 1, 8; 1 Kor. 7, 9; 9, 25. Sie weist auf das ἀποφυγ. τλ. B. 4. „Sie hält an sich auch in der Ansehung; so führt sie zur Ausdauer, Geduld, und diese ist ihre Bewährung“ (Brückn.); daher weiter ἐν δὲ τῇ ἐγκρατεῖα τὴν ὑπομονήν. Ἀνέχου καὶ ἀπέχου = sustine, abstine schon Epictet. Ueber den Begriff der ὑπομονή = standhafte Ausdauer zu Jak. 1, 3. Ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσεβειαν. Diese auf einen bestimmten Lebenskreis einzuschränken (so Dietl.: die fromme Scheu und Pietät in den persönlichen, häuslichen Lebensverhältnissen) hat im Context keinen Halt; die Stellung von εὐσεβ. zwischen ὑπομονή und φιλαδελφία, als Frucht der einen und Wurzel der andern, gestattet nur an die gewöhnliche Bedeutung (vgl. B. 3) zu denken, nur daß es hier gemäß dem Zusammenhang die praktisch sich bewährende, in der Geduld erstarkte Frömmigkeit ist. Vere pii in cruce respiciunt ad Dei providentiam et ad promissiones (Gerh.)

Ps. 77, 3; Jes. 26, 16; vgl. hiemit die hohe Bedeutung, welche Röm. 5, 4; Jak. 1, 4 (vgl. z. d. St. den Comm.) der ὑπομονή beigelegt wird. Etwas anders faßt es Luth.: „daß wir uns (im Leiden) also halten, daß wir Gott darin dienen, nicht unsere Ehre oder Nutz suchen“ — wieder anders Brückn.: „die Geduld demüthigt sich, so wird sie zur Basis bewährter Frömmigkeit“; doch scheint die erstgegebene Auffassung die einfachste.

B. 7. Ἐν δὲ τῇ εὐσεβ. τὴν φιλαδελφίαν τλ. Die φιλαδ. und in ihr die ἀγάπη die Spitze und schließliche Frucht der ganzen Entwicklung; vgl. hiemit die Anempfehlung der Liebe 1 Petr. 1, 22 fg.; 2, 17; 3, 8; 4, 8. In ihr namentlich tritt die ζωὴ ἁφ' ἁρτος (vgl. den Comm. zu 1 Petr. 1, 22 fg.), die κοινωνία τῆς δόξης φύσεως B. 4 (1 Joh. 4, 16) zu Tage. Ueber den Zusammenhang der φιλαδ. insbesondere mit der εὐσεβ. gibt 1 Joh. 4, 20 fg.; 5, 1 Auskunft. Φιλαδ. und ἀγάπη unterscheidet und verbindet, wie hier geschieht, auch 1 Petr. 1, 22, wo erstere die mit der Wiedergeburt gegebene brüderliche Gesinnung, ἀγάπη die Bethätigung bezeichnet (vgl. den Comm. z. d. St.). „Liebe aber ist größer denn Bruderschaft“ (Luth.). Duo gradus (Beng.). Setzt nun diese Stelle ohne Unterscheidung des Objects einen Unterschied zwischen φιλαδ. und ἀγάπη, und nennt auch unsre Stelle kein neues Object der ἀγάπη, so hat die gang und gäbe Auslegung, welche den Unterschied lediglich in das verschiedene Object der φιλαδ. und ἀγάπη legt — jenes die brüderliche, dieses die gemeine Liebe nach Gal. 6, 10 — so gefaßt keinen sichern Halt; in diesem Fall dürfte das Object der ἀγάπη nicht fehlen. Der Sinn wird demnach sein: aus der εὐσεβεία soll der rechte Brudersinn im Bewußtsein gemeinsamer Gotteskindschaft hervorgehen, und dieser sich in der ἀγάπη (wie sie 1 Kor. 13 beschreibt) erweisen. Aber darin unterscheidet sich nun u. St. von 1 Petr. 1, 22, daß hier die ἀγάπη nicht wie dort auf die ἀδελφούς beschränkt ist, und dies gibt allerdings das Recht, hier die ἀγάπη in ihrer universellen Erweisung gegen Jedermann, wie sie in der Natur der ἀγάπη liegt, die Niemanden ausschließt, Niemandem Böses, Jedermann aber Gutes thut, zu verstehen. Wir sagen also nicht, wie Brückner, der größere Umfang schließe die größere Intensität ein; denn der größere Umfang ist eben nicht angegeben, sondern die ἀγάπη als Frucht der φιλαδ. bringt ihrer innern Natur nach mit sich, daß sie ohne Restriction hingestellt,

universell gefaßt werde, ohne daß wir deshalb Dietlein beistimmen, der φιλαδ. nur erst als Freundschaftsverkehr unter den Brüdern faßt, der noch nicht wesentliche Einheit in Einem Lebensgrunde ist (wogegen Huth., Brückn., vgl. auch zu 1 Petr. 1, 22), während doch φιλεῖν (vgl. etwa Joh. 5, 20; 16, 27 u. a.), wo es zunächst auf die Gesinnung ankommt, die höchste und völlige Liebe bezeichnet und auch so nur die Wurzel der ἀγάπη sein kann, welche die Erfüllung des Gesetzes ist. Vgl. in Ansehung der φιλαδελφία Röm. 12, 10 (1 Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1): „Das Ende lehrt hiemit in den Anfang zurück. In der Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist (ὁ σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol. 3, 14), lebt der Glaube; aber zur reinen Liebe gelangt man nur durch den Kampf der ἀρετῇ, deren eigenthümliche Entwicklung vorher genannt war“ (Harl.). So hält die wahre Liebe alles das in sich, was hier als christliche Lebensgestaltung aufgezählt ist, und entfaltet es aus sich in ihren Erweisungen (1 Kor. 13, 4—7). *)

Der zweite Theil dieses Abschnitts, V. 8—11, bringt nun die argumenta exhortationis. Der eine Grund V. 8. 9 liegt rückwärts in der ihnen zu Theil gewordenen Erkenntniß ihres Herrn Jesu Christi, welcher nothwendig die Früchte des Glaubens entsprossen; der andre Grund liegt vorwärts in der Hoffnung auf das ewige Reich dieses Herrn, zu welchem der Eingang nur auf diesem Wege der Glaubensbewährung zu erlangen ist; den natürlichen Uebergang aber von dem einen zum andern bildet die ebenso rückwärts wie vorwärts weisende Ermahnung der Leser V. 10, ihren Beruf und ihre Erwählung fest zu machen.

V. 8. „Denn wenn solches bei euch vorhanden und in Zunahme ist, stellt es euch als nicht unthätig und unfruchtbar dar hinsichtlich der Erkenntniß unseres Herrn Jesu Christi.“

Die für die Auslegung entscheidende Frage ist hier, ob εἰς — ἐπίγνωσιν als Ziel zu betrachten ist, demnach alle jene Tugenden

*) Ich kann hier nicht unterlassen, auf die für den Theologen in hohem Grade lehrreiche Erörterung der Begriffe εὐσέβεια, σωφροσύνη, ἐγκράτεια, δικαιοσύνη und φιλανθρωπία in dem fünften Abschnitt des Werkes: Die nach-homerische Theologie des griechischen Volksglauben von Nägelsbach (München 1857) hinzuweisen.

Stufen zu dieser Erkenntniß 3. Christi sind (Weda, de W., Brückn., Huth. — unrichtig jedenfalls Dietlein: in die Erkenntniß Christi hinein treibt der Geist Früchte), oder ob die ἐπίγνωσις auch hier als Grundlage dieser Tugendentfaltung zu verstehen ist, wie Huth. „so ist das Erkenntniß Christi thätig und fruchtbar in euch“, wie Calv., Horn., Grot., Gerh., Beng., Bess., auch Harl. annehmen. Das Letztere ist offenbar das Richtige. Nämlich 1) εἰς an sich entscheidet nicht dafür, daß εἰς ἐπίγν. das Ziel sei, sondern kann ebenso wol bedeuten: in Beziehung auf, rücksichtlich, in Betreff (Win. 354), sodaß die ἐπίγνωσις die Grundlage des Ganzen bleiben kann. 2) Uebersetzt man καὶ διστάσει bei jener Auffassung geradezu mit „machen“; aber καὶ διστάσαι heißt doch zunächst: hinstellen, sistere, constituere; und so gewiß Jak. 4, 4 und namentlich Röm. 5, 19 (vgl. v. Hengel, Frißsche ep. ad Rom. I, p. 342) die ursprüngliche Bedeutung in Anwendung kommt (vgl. auch Hofm. Schriftb. I, 537), so gewiß läßt sie sich hier nicht mit Fug abweisen (vgl. Huth.); καὶ δ. bedeutet dann eben: darstellen als das, was man wirklich ist. 3) Paßt zwar der Ausdruck ἀργ., aber nicht ἀκάριπος zu εἰς ἐπίγν. als Ziel. Was soll denn heißen: sie seien nicht ohne Früchte für die Erkenntniß? 4) Täuscht man sich, wenn man meint (so z. B. Dietl.), das Hauptgewicht liege auf οὐκ ἀργὸς οὐδὲ ἀκαρπ.; es liegt vielmehr auf dem εἰς — ἐπίγνωσιν. Gerade dies will der Apostel sagen: an den Früchten des Glaubens müsse es zu Tage kommen, daß sie die Erkenntniß Christi haben; diese seien das untrügliche Kennzeichen; es fehlt also Grund und Anfang alles christlichen Lebens, wo jene Früchte nicht zum Vorschein kommen. Das sollen sie wohl bedenken. Das οὐκ ἀργ. οὐδὲ ἀκ. an sich versteht sich ja von selbst und kann nicht zur Begründung von B. 5—7 dienen. 5) Wollte man aber sagen, der Nachdruck des εἰς — ἐπίγνωσιν vertrage sich ebensowohl mit jener Auffassung desselben als Zieles, so ist zu entgegnen: der Gedanke, daß es an der ἐπίγν. als dem Anfang und Mittel alles christlichen Lebens fehle, ist an sich schon nachdrucksvoller als der andere; und dann ist nur eben diese Auffassung durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden B. 3 fg. (vgl. B. 2) gerechtfertigt, sofern hier die ἐπίγνωσις ausdrücklich als das Medium aller Gnadengaben Gottes und somit auch aller menschlichen Gegengabe genannt ist; und es schließt sich somit

der Gedankenkreis einzig passend ab, wenn B. 8 die ἐπίγν. in demselben Sinne genommen wird. Ihr habt durch die Erkenntniß Gottes 2c. alles empfangen . . so laßt es nun auch an dem nicht fehlen, worin sich das Dasein dieser Erkenntniß nothwendig manifestiren muß. 6) Spricht auch B. 9 gegen jene Auffassung. Denn wenn hier im Gegensatz zu B. 8 die Blindheit in das Vergessen der empfangenen Reinigung der Sünden gesetzt ist, so ist das einzig Natürliche anzunehmen, der Verf. habe auch in der Theses nicht von einer künftigen Erkenntniß, sondern von der gegenwärtigen geredet, durch die ihnen Vergebung der Sünde und alle ἐπαγγέλματα (B. 4) zu Theil geworden sind. 7) Ist in allen übrigen Stellen des Briefes ähnlicher Art (1, 2. 3 [16]; 2, 20. 21; 3, 18) die Erkenntniß immer als Anfang und Mittel alles christlichen Fortschritts, nirgends aber als Ziel bezeichnet. — Ταῦτα vgl. B. 6. 7. Ὑπάρχοντα καὶ πλεον. Bedingung (Gerh., Beng., de W., Brückn., auch Harl.). Das allein ist der vorangehenden Ermahnung entsprechend (Gerh.), zumal ὑμῖν zeigt, daß der Verf. in Beziehung auf die Leser redet; und B. 9 ist das Gegentheil ja ebenfalls conditionell gesagt (Brückn.), also nicht = indem (Dietl., Huth.). Zu ὑμῖν ὑπαρχ. Arg. 3, 6, als Besitz und Habe. Καὶ πλεονάζοντα nicht wie Gerh. = ταῦτα πλουσίως ὑπάρχοντα als Hendiadynon (wogegen Win. S. 555); dagegen spricht schon das parallele οὐκ ἄργ. οὐδὲ ἄκαρπ. Eher epexegetisch (Win. a. a. O.), wenn man πλεονάζειν = reichlich vorhanden sein, abundare, exuberare faßt. Aber einfacher und bedeutungsvoller wird der Sinn des καὶ πλεοναζ., wenn es im Sinne des Wachstums, der Mehrung genommen wird (so Dietl., de W., Huth.), den es auch Röm. 5, 20; 6, 1 (van Heng. p. 542); 1 Thess. 3, 12; Phil. 4, 19 zu haben scheint. Der Gedanke ist dann, daß der Besitz des Christen beständig wachsen soll und muß Mtth. 13, 12 (de W., Huth.) in Kraft seiner Erkenntniß des Herrn. Οὐκ ἄργους οὐδὲ ἄκαρπους καὶ. Nefas erat vacuum apparere coram Domino Ex. 23. 5; Deut. 16, 16 (Gerh.). Ἀργός bezeichnet den Mangel der von dem Christen zu erwartenden Selbstthätigkeit, ἄκαρπος die Wirkungslosigkeit der göttlichen Gabe (so Harl.). Ἀκαρπος das bekannte Bild Mtth. 3, 10; 7, 17 fg.; Jud. 12. Ueber καδίστησι s. oben. Εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. ἐπίγν. Diese Be-

zeichnung der ἐπίγν. ist von hier an festgehalten vgl. (1, 16) 2, 20; 3, 18, ohne Zweifel im Gegensatz zu der Leugnung der δύναμις und παρουσία des Herrn Cap. II. III.; vgl. dagegen 1, 2. 3. Vermittelt ist diese Beziehung durch B. 4: denn der Inhalt dieser ἐπαγγ. ist eben Christus, und Erkenntniß Gottes ist darum Erkenntniß Dessen, in dem er seine δόξα καὶ ἀρετὴ offenbart hat. Und in welchem nahen innern Zusammenhang steht die Erkenntniß Jesu Christi als des Herrn, der uns erkaufte und uns ein Vorbild gelassen hat, mit der B. 5—7 vorgehaltenen Lebensentfaltung als der nothwendigen Frucht derselben! (1 Petr. 1, 18 fg.; 2, 20 fg.; 3, 17 fg.; 4, 1 fg.; 4, 12 fg.) Ἐπίγνωσις cum purificatione peccatorum conjuncta (Beng.) vgl. B. 9.

B. 9. „Denn wem solches fehlt, der ist blind, kurzsichtig, hat vergessen der Reinigung seiner früheren Sünden.“

Der Gedanke von B. 8, daß sich in dem Vorhandensein jener Glaubensfrüchte die Erkenntniß Christi erweise, wird hier noch durch das Gegentheil begründet, demnach der Mangel daran die Blindheit hinsichtlich dieser Erkenntniß offenbart. Ὡς γὰρ gut Gerh.: emollit ap. exhortationem mutatione personae. Zu γὰρ vgl. Win. S. 403: Ebenda S. 426 über μή, das gesetzt ist, weil die Verneinung nur auf eine Vorstellung bezogen wird = wenn bei einem α. Πάρεστι c. dat. wie vorher ὑπαρχ. im Sinne von Besitz vgl. τὰ παρόντα Hebr. 13, 5. Τυφλός ἐστὶ der reine bildliche Gegensatz zur ἐπίγνωσις, vgl. zur Sache 1 Joh. 2, 9—11. Dies Prädicat wird nun durch μυωπάζων näher bestimmt, und das bildliche μυωπ. selbst wieder durch λήθην λαβ. τλ. erklärt. Μυωπάζω von μύωψ eigtl. die Augen schließend, blinzend, gew. kurzsichtig (Pass.); μυωπαζ. = kurzsichtig sein. Aristot. (Probl. sect. 31) μυωπιάζειν λέγονται οἱ ἐκ γενετῆς τὰ μὲν ἐγγύς βλέποντες, τὰ δὲ ἐξ ἀποστάσεως οὐχ ὁρῶντες. Demnach hier Bezeichnung solcher, deren Sehkraft, wie de W. richtig erklärt, nur für das Nächste, die irdischen Dinge hinreicht, für das Höhere aber erloschen ist; vgl. damit die Beschreibung der ψευδιδάσκαλοι 2, 1. 12 vgl. mit Jud. 10. So im Wesentlichen schon Beng., Est., Grot., Pott und Huth. An ein freiwilliges Augenverschließen, Selbstverblendung — so Bocchart, Wolf, Bens., auch Dietl. — ist nicht zu denken (vgl. dagegen Huth.). Die Ueb. mit der Hand tappen, Vulg., Luth. u. a., rührt von

der Glosse ψηλαφῶν her. Der Grund aber dieses μωπάζειν liegt darin, daß sie der Gnadenthät Gottes vergessen haben, die sie von ihren Sünden gereinigt hat, und in welcher allein der Schlüssel zu aller weitem Erkenntniß enthalten ist. Der Undank ist somit der wahre Grund der Blindheit und vermöge dieser der Grund des Mangels an den Früchten des Glaubens. Die Participialbestimmung λήθην λαβὼν τλ., negativ der ἐπίγν. τοῦ κυρ. ἡ. I. X. B. 8 entsprechend, läßt nun auch erkennen, was in der aneignenden Erkenntniß Jesu Christi der Hauptpunkt ist, nämlich ihn zu erkennen als unsern Herrn, durch den wir die Reinigung unsrer Sünden empfangen (2, 1). Der Ausdruck λήθην λαμβ. (tritum apud Joseph. = oblivisci vgl. Rypke — ähnlich ὑπομν. λαμβ. 2 Tim. 1, 5 —) bezeichnet nicht das Freiwillige (Beng. volens); aber der Begriff der Schuld liegt in der Sache selbst. Τοῦ καδαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν oder, wie Tischb. nach AJh u. a. liest, ἁμαρτημάτων, was als das Ungewöhnlichere, von Hebr. 1, 3 Differirende wol den Vorzug verdient. Der Unterschied des Sinnes ist nicht größer wie zwischen Sünden und Versündigungen (Versehlungen), letzteres concrete Bezeichnung der einzelnen Acte als solcher (Röm. 3, 25; 1 Kor. 6, 18). Καδαρισμός hier wie immer Reinigung, die Sünde als Befleckung gedacht, vgl. die Parallelstelle Hebr. 1, 3; aber hier ist nicht wie dort die durch Christum einmal für immer vollbrachte Sündenreinigung gemeint, sondern der dem Einzelnen bei seiner Berufung geschenkte Antheil an derselben, wie der Zusammenhang von B. 3 an, dann αὐτοῦ (vgl. Huth.) und der Zusammenhang mit B. 10 lehrt. Daß der Verf. bestimmt dabei an die Taufe denkt (so Def., Huth. u. a., zuletzt Huth., vgl. Joh. 3, 25 zum Ausdruck, 1 Petr. 3, 21 zur Sache), läßt sich nicht erweisen (vgl. die ähnliche Stelle 1 Petr. 1, 22 mit seinem ἐν τῇ ὑπακ. τῆς ἀληθ.). Der Context selbst stellt diese Reinigung nur als ein bei der Berufung in der Erkenntniß Christi ihnen zu Theil Gewordenes (B. 3 fg. 8. 10) dar (vgl. auch Gerh. p. 66). Der Zusatz τῶν πάλαι schärft den Gedanken der Schuld: der καδαρισμ. hat die ἁμαρτήμ. zu einer Vergangenheit für sie gemacht (vgl. 1 Kor. 6, 11) und sie in ein neues Wesen versetzt; statt dafür durch die Erweisung ihres Glaubens in einem heiligen Wandel (B. 5—7) zu danken, vergessen sie dessen, wie eben der Mangel jener Glau-

bensfrüchte beweist; vgl. als Erläuterung 1 Petr. 1, 14; 4, 2. 3, namentlich aber die Schilderung der Verführer in n. Br. 2, 20—22, auf welche auch hier gezielt wird. (Ueber den Genit. κατὰ τῶν ἁμ. Win. 168: möglicher Weise = Reinigung der Sünden d. i. Entfernung derselben; einfacher = von Sünden).

B. 10. „Darum thut, Brüder, desto mehr Fleiß, eure Berufung und Erwählung fest zu machen; denn wo ihr solches thut, werdet ihr nie fallen.“

Διό geht auf den B. 8 und 9 thetisch und antithetisch ausgesprochenen Gedanken; weil das Dasein oder der Mangel der B. 5 fg. genannten Tugenden einen sichern Schluß auf die vorhandene oder mangelnde ἐπίγν. gestattet, so 2c. (Vgl. zu διό 1, 12; 3, 14 u. 1 Petr. 1, 13, Lieblingsausdruck des Verf., wo er aus dem Gesagten eine Ermahnung ableitet, wie διότι 1 Petr. 1, 16. 24; 2, 6, wo eine Ermahnung begründet wird.) Μᾶλλον. Die Betrachtung soll den schon B. 5 empfohlenen Eifer erhöhen, sagt de B. richtig; μᾶλλον also magis (so schon Beng. auch Huth., Bess. und Harl.), nicht potius, wie Gerh. (non est augentis, sed corrigentis), Dietl. wollen. Dem πᾶσαν σπουδὴν B. 5, πλεονάζοντα B. 8 und dem Zusammenhange des Ganzen ist das Erstere angemessener; und B. 10 ist nicht durch B. 9 allein, sondern auch durch B. 8 begründet. Ἀδελφοί vgl. Beng.: in priore epistola nunquam, in altera semel hanc appellationem Petr. adhibet; ex quo gravitas hujus loci apparet; vgl. zur Sache 1, 1. 4. Außerdem noch zwei Mal 3, 1. 14 ἀγαπητοί wie 1 Petr. 2, 11; 4, 12. Βεβαίαν ὑμῶν . . . ποιεῖσθαι kann nicht eine neue Ermahnung, sondern nur Rückkehr zu der B. 5—7 gegebenen, mit B. 8. 9 begründeten Ermahnung sein, in der Absicht an das andere argumentum exhortationis anzuknüpfen (ταῦτα γὰρ ποι. οὐ μὴ πταίσ. ποτε τλ.). Unter dem βεβαίαν . . . ποιεῖσθαι kann demnach nichts anderes verstanden werden als eben die B. 5 fg. empfohlene Darreichung von Glaubensfrüchten. Ein Festmachen der Berufung (vgl. Hebr. 3, 6. 14) nennt das der Verf., weil nach B. 3. 4 Gott sie bei ihrer Berufung in keiner andern Absicht mit den größten Verheißungen begnadigt hat, als damit sie göttlicher Natur theilhaftig werden, ἀποφυγόντες τλ. 4 (πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβ. B. 3), was sich eben an den Früchten des Glaubens B. 5 fg. zeigen muß. Bleiben

diese aus, so wird die Absicht der Berufung und der mit ihr verbundenen Begnadigung nicht erreicht, und so lange dies nicht geschieht, ist die Berufung auf Seite des Menschen nicht βεβαία geworden; sie wird es erst durch einen Glauben, der die empfangene Gnade Gottes nicht im Umdank vergift (B. 9), sondern sich durch die B. 5 fg. genannten Früchte bewährt; βεβαία in demselben Sinne, wie nachher 1, 19 der προφ. λόγος ein βεβαιότερον genannt ist; gleichwie dieser, obwol an sich selbst fest, durch die neuest. Erfüllung seine tatsächliche Bestätigung gewinnt, so gewinnt die Berufung des Einzelnen durch die Erweisung des Glaubens, auf die sie abzielt, ihre factische Bestätigung, weil sie ja eben Berufung zu heiliger und heiligender Gottesgemeinschaft ist. Wie μᾶλλ. σπουδ. das σπουδ. πασ. παρεισεν B. 5 wieder aufnimmt, so der Ausdruck τὴν κλῆσιν das τοῦ καλέσαντος B. 3; veranlaßt aber ist diese Fassung des Gedankens zunächst durch das λήσιν λαβ. τοῦ κατ. τλ. B. 9 als der bei der Berufung ihnen widerfahrenen Gnadenthät. Dagegen hat der Zusatz καὶ ἐκλογὴν keine besondere Beziehung im Context für sich, kommt auch überhaupt nur hier im Briefe vor; vgl. jedoch 1 Petr. 1, 1 fg.; 2, 9. Ueber die Bedeutung des Wortes s. den Comm. zu 1 Petr. 1, 1. Gegenstand der mit ἐκλογὴ bezeichneten ewigen Liebesthat Gottes sind nicht die Einzelnen, sondern die in Christo einige Menschheit, und die Einzelnen nur nach ihrem Verhältnisse zu ihr, also nach ihrem Verhältnisse zu Christo (mit Hofm. Schriftb. I, 228). In dem Maße, in welchem die κλῆσις (welche eben die zeitliche Verwirklichung des ewigen Liebeswillens und zwar als reale Mittheilung der göttlichen Gnadengaben [B. 3. 4] ist) durch das Glaubensverhalten des Einzelnen zu festem Bestand in ihm gelangt, in dem Maße ist es mit der ἐκλογὴ der Fall, sofern auch sie als ἐκλογὴ für ein bestimmtes Ziel (1 Petr. 1, 2, Röm. 8, 29 vgl. oben B. 4) durch das Verhalten des Einzelnen bedingt ist und mit dem Eintritt dieses Verhaltens zu Bestand kommt. In diesem Sinne sind die κλητοί zugleich ἐκλεκτοί (Röm. 8, 30). Der Verf. fügt καὶ ἐκλογὴν hinzu, um seinen Lesern die ihnen zu Theil gewordene κλῆσις (B. 3 fg.) als die Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes an ihnen vorzuhalten und um ihren Eifer dadurch zu schärfen. Bengel: vocatio ponitur ante electionem secundum nos; Rom. 8, 30 electio ante vocationem

ser. Denn. Ὑμῶν aber ist im Gegensatz zu den B. 9 Bezeichneten vorausgesetzt; demnach der Sinn des Ganzen ist: machet es nicht wie jene, welche durch den Mangel an Glaubensfrüchten beweisen, daß sie der ihnen bei ihrer Berufung geschenkten Gnadenwohlthat vergessen haben, sondern beleihtigt euch um je mehr durch Darreichung jener Früchte des Glaubens, als des untrüglichen und unausbleiblichen Kennzeichens der vorhandenen Erkenntniß des Herrn, die factische Bestätigung eurer Berufung und Erwählung zu gewinnen, ohne welche die κλησις selbst ihrer göttlichen Intention nach und in ihr eure Erwählung dahinfällt und ihre Geltung verliert. Sie hören damit auf κλητοί im Sinne von B. 3 und ἐκλεκτοί zu sein, wenngleich diejenigen, an welche der Gnadenruf einmal ergangen ist, um deswillen auch κλητοί im Gegensatz zu ἐκλεκτοί genannt werden können, Mt. 22, 14, was aber nicht hieher gehört, sofern der Verf. nicht blos B. 3, sondern auch B. 9 solche meint, bei welchen der Glaube vorhanden gewesen oder noch vorhanden, die vocatio also efficax gewesen ist. Abzuweisen ist die Uebersetzung des βεβαίαν durch certus statt firmus (vgl. Gerh. p. 61); ebenso die Beschränkung dieses Ausdrucks auf die Leser (so Luth.: auch bei uns muß die κλησις fest sein, nicht allein bei Gott, ebenso Gerh. u. A.). Eine solche Beschränkung liegt weder im Ausdruck, noch berechtigt dazu der Zusammenhang; im Gegentheil lehrt B. 9, wie nachher das οὐ μὴ πτασῆτε ποτε bestimmt, daß die κλησις καὶ ἐκλογὴ selbst gemeint ist. Gut Beng.: vestram vocationem et electionem i. e. vos in vocatione et electione vestri firmos; nam quorum foret τὸ λαβὴ v. 11, eorum est confirmatio. Nach Luth., Brückn. wäre ἐκλογὴ hier nicht von dem ewigen Rathschlusse Gottes, sondern von der durch die κλησις sich vermittelnden Aussonderung der Gläubigen aus der Welt die Rede, weil sich nach Luth. die Forderung des βεβ. ποιῆσαι nur auf etwas, was sich an dem Menschen realiter vollzogen hat, beziehen könne. Aber hat sich denn nicht der ewige Liebeswille Gottes über die Menschheit an ihnen wirklich zu vollziehen angefangen, und kann die Erfüllung der Forderungen, die er an sie stellt, nicht ein βεβ. ποιῆσαι genannt werden? Ähnlich wie hier Weiß, obwol er die hier behauptete Bedeutung der ἐκλογὴ ausschließlich dem Apostel Petrus zueignet (der petr. Lehrbegriff S. 135 fg. u. 139 fg.).

Vgl. dagegen Hofm. a. a. O. S. 223 fg. (Ueber das Neb. ποιῆσαι Win. 229. Die Lesart σπουδάσατε ἵνα διὰ καλῶν ἔργων βεβ. — ποιῆσθε so Zachm. nach A. u. Min. (c. 10), Vulg. u. a. Uebh. wird mit Recht für eine bloße Glosse gehalten.)

Ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε fügt der Verf. nun als neuen Grund hinzu, den er B. 11 positiv bestätigt. Ταῦτα ποιοῦντες sc. σπουδάζοντες βεβ. — ποιῆσαι. Der Plural wegen der in dem Gedanken selbst enthaltenen Pluralität B. 5—7. Der Sinn des πταίνειν ist durch den Zusammenhang mit B. 10 (βεβ. τὴν κλήσιν ποιῆσαι) wie mit B. 11 unzweideutig als ein fallen bestimmt, welches im Verluste des Heils besteht, vgl. Röm. 11, 11; Sub. 23. Gut Gerh.: vita christiana comparatur stadio, in quo continuo et inoffenso cursu progrediendum, donec ad propositum vitae aeternae scopum perveniamus i. e. non exciditis ab eo, ad quod vocati estis etc. Falsch: non peccabitis Vulg., Beda u. A. (Zaf. 2, 10; 3, 2). Ueber οὐ μὴ — ποτε ähnlich wie οὐ — πᾶς vgl. Win. S. 26, 1.

B. 11. „Denn so wird reichlich euch dargereicht werden der Eingang in das ewige Reich unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.“

Οὕτω sc. ταῦτα ποιοῦντες i. e. σπουδάζοντες τλ. Πλουσίως mit Absicht voran: ihr werdet nicht fallen: denn reichlich wird euch dargereicht werden. Der Begriff des Reichlichen, der schon in ἐπιχορ. liegt, wird noch besonders hervorgehoben. Ἐπιχορ. dem ἐπιχ. B. 5 entsprechend vgl. oben. Aus dieser absichtlichen Rückbeziehung erklärt sich die ungewöhnliche Verbindung des ἐπιχ. mit ἡ εἰσόδος. Die Darreichung der Früchte des Glaubens wird Gott mit der Gegenbarreichung des Eingangs erwidern. Ist der εἰσόδος einmal als Gnadengabe dargestellt, so bietet auch πλουσίως keine weitere Schwierigkeit: reichlich, in reicher Fülle wird ihnen diese Gnadengabe des Eingangs gewährt werden, d. i. divites eritis in praemiis coelestibus (Gerh. so auch Huth.). Luth.: „gleich mit Brangen dahinfahren und mit Freuden hineinspringen in jenes Leben — jenen aber wird die Thüre nicht so weit offen stehen“; ähnlich Beng.: ut quasi cum triumpho intrare possitis (vgl. damit 1 Petr. 4, 18 μόλις σωθήσεται). Nach de W. von dem höhern Grade der Seligkeit. Calvin dagegen bezieht πλουσ. ἐπιχ. auf das Leben hienieden:

Deus inopiae vestrae satis superque succurret, donec in aet ejus regnum ingressi fueritis. Allein dem ist der Zusammenhan- des Ganzen entgegen, dem zufolge hier nur von einer Darreichun- an den in seinen Früchten bereits bewährten Glauben die Red sein kann; und der Ausdruck: denn ein Darreichen des Eingang selbst ist das eben nicht. Die αἰώνιος βασιλεία ist als die künf- tige (vgl. B. 19) im Gegensatz zu der noch nicht die Gestalt de Ewigkeit an sich tragenden zeitlichen Erscheinung derselben gedacht (vgl. 2 Tim. 4, 1), was zu der Eigenthümlichkeit des Ap. Petru stimmt, der die Gegenwart trotz aller geschenkten Gnadengabe mit Vorliebe als eine Zeit des Wartens unter Leiden und An- fechtung auf die κληρονομία ἀφ' αἰῶνος 1 Petr. 1, 4, auf δι σωτηρία 1, 5. 9, die αἰώνιος δόξα 5, 10, auf den Anbruch de hellen Tages 2 Petr. 1, 19, die Verklärung der Welt 3, 1. betrachtet (vgl. Weiß petr. Lehrbegr. S. 28 fg.). Τοῦ κυρίου ἡμ. καὶ σωτ. Ἰ. Χ. entsprechend der ἐπίγν. τοῦ κυρ. ῖ. Ἰ. Χ. von seiner Erkenntniß hängt der Eingang in sein Reich ab. Uebe s̄codos als ohne Art. Win. S. 123. Zum Ganzen Luth.: „da ist die Straße, durch welche man ins Himmelreich geht . .: e muß ein lebendiger, wohlgeübter und getriebener Glaube sein.“ Sinnig Beda: huic loco convenit illud Ezechielis prophetae ubi de aedificio in monte constituto loquens ait: Et in octa gradibus ascensus ejus. Et hic enim beatus Petrus octo vir tutum gradus enumerat, quibus ad habitationem regni coe lestis ascendere debemus.

§. 3. Die Motive der vorangehenden Ermahnung.

(1, 12—2, 22.)

Unter diesen Gesichtspunkt der Motivirung der vorangegan- genen Ermahnung stellen wir nicht bloß 1, 12—21, sondern auch das ganze zweite Cap. (vgl. die Rechtfertigung dessen zu Anfang von Cap. II). Somit bildet der ganze Abschnitt von 1, 12—2, 22, so bedeutsam auch und dem Zwecke des Ganzen entsprechend sein Inhalt an sich ist, formal betrachtet, eine Digression, von welcher der Verf. erst 3, 1 zur directen Ermahnung wieder zurückkehrt.

B. 12—15. Der Verf. motivirt seine Ermahnung zunächst mit der Wichtigkeit der Sache überhaupt, sodann mit der persönl-

lichen Verpflichtung, welche die Gewißheit eines baldigen Scheidens ihm auferlegt, und mit seinem Verlangen, auch nach seinem Scheiden dem Bedürfniß seiner Leser mit solcher schriftlichen Ermahnung gewärtig zu sein.

B. 12. „Darum werde ich bedacht sein, euch immer hierüber zu erinnern, obschon ihr es wisset und befestigt seid in der vorhandenen Wahrheit.“

Διό = darum, bezieht sich auf B. 11: weil nur derjenige, in welchem sich die Erkenntniß Christi fruchtbar erweist, den Eingang in das ewige Reich erlangt (vgl. Gerh., de W., Huth.). Willkürlich Dietl.: weil die ganze Aufgabe im Nichtvergessen besteht; wogegen schon Huth., Brückn. Wichtig dagegen Calv.: postulat rei gravitas et magnitudo. Μελλήσω δὲ ὑμᾶς ὑπομν. Die Lesart μελλήσω ist der andern οὐκ ἀμελήσω vorzuziehen (vgl. Lachm. u. Tischb., anders jedoch urtheilt Reiche). Es ist ihm um der Wichtigkeit der Sache willen ein bleibendes Anliegen, seine Leser zu erinnern, womit von selbst das rechte Licht auf den gegenwärtigen Brief und die Ermahnung fällt; vgl. 3, 1, wo dieser Brief wie der erste ausdrücklich als Ergebnis dieser Fürsorge bezeichnet werden. Ὑπομν. vgl. zum Ausdruck Joh. 14, 26; 2 Tim. 2, 14; Tit. 3, 1; Sub. 5; zur Sache 1 Joh. 2, 21. Sie wissen bereits, wie das Folgende besagt, was er ihnen vorzuhalten hat. Περί τούτων nach Bed., Luth., Gerh. u. de W., auch Olsh. (Opp. theol. p. 21) eben das vorher B. 8. 9. 10 mit ταῦτα Bezeichnete, B. 5—7 Genannte. Ut in fide constanter perseverent et per studium bonorum operum fidem demonstrent (Gerh.). Dagegen de W. mit Griesbach: das Reich Christi und dessen Zukunft, Dietl.: das Gegebene in seiner geschichtlichen Vergangenheit, Huth.: alles, wovon die Rede gewesen, die besprochenen Dinge. Allein wenn διό in der angegebenen Weise auf B. 11 sich bezieht, so kann περί τούτων nur eben das meinen, wovon der Eingang in das ewige Reich abhängig ist, nämlich die Erweisung des Glaubens in seinen Früchten. Da ferner eben dies den wesentlichen Inhalt von B. 3—11 bildet, worauf auch schon das ταῦτα B. 8. 9. 10 hingewiesen hat, so geht es nicht an, hier περί τούτων anders zu verstehen. Auch wird ja, wie schon Gerh. bemerkt, ὑπομν. durch B. 13 als ein διαγέγραπεν ἐν ὑπομν. näher bestimmt; περί τούτων muß also

auf eine Ermahnung hinweisen. Endlich entscheidet auch B. 16 nicht gegen diese Auffassung (so de W.), da B. 16 fg. nicht den Inhalt dessen, worüber der Verf. seine Leser erinnern will, erläutert, sondern die Angelegentlichkeit seines Ermahnens begründet. Auch will ja der vorliegende Brief, den der Verf. bei B. 12—15 jedenfalls im Sinne hat, nichts anderes als ein Mahnschreiben sein (vgl. 3, 1 fg.; 3, 17 fg.), dessen Thema nach der ganzen Anlage desselben die Ermahnung B. 3—11 ist. Καίπερ εἰδότας = obgleich ihr es wisset (vgl. Win. S. 307 fg. über καίπερ c. part.); in Beziehung auf das μελλήσω ἃ. ὑ. ὑπομν. vgl. die ähnlichen Stellen Röm. 15, 14; 1 Joh. 2, 21; 1 Petr. 5, 12 und namentlich Jud. 5. Es gilt, sie zu wahren vor jener λήθῃ B. 9, die blind und unfruchtbar macht. Ut scientiam quam norant operibus exerceant et veritatem, cujus praesentia confirmati sunt, fixa mente custodiant, ne quando per magistros erroris excidant a simplicitate et castitate fidei (Beda, Vess., Luth.).

Καὶ ἐστὴρ. ἐν τῇ παρ. ἀληθ. eine Steigerung des Gedankens. Die παρ. ἀληθ. als Grund, der sie hält und trägt (vgl. zur Sache 1 Petr. 5, 12 u. 2 Petr. 3, 17; über den Ausdruck ἐστὴρ. zu 1 Petr. 5, 10). Παροῦσα nicht etwa im Gegensatz zu μέλλουσα; die apostolische Predigt umfaßt Gegenwart und Zukunft vgl. B. 16; und der Context weiß nichts von diesem Gegensatz; παροῦσα ist sie, weil in Christo geoffenbart und durch die ap. Predigt zum Gemeingut aller Gläubigen geworden (Jud. 3), die nun, eben weil es παρ. ἀληθ. ist, in ihr befestigt sein können, und sofern sie es sind, nicht eines Neuen, sondern nur der immer erneuten Erinnerung an das Alte, ihnen Bekannte bedürfen; vgl. Kol. 1, 6 τοῦ εὐαγγ. τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς; aber weil die Beschränkung auf die Leser an u. St. fehlt, muß παροῦσα in allgemeinem Sinne genommen werden (gegen de W., der übersetzt: an euch gelangt, euch mitgetheilt). Sachlich verwandt ist Jud. 3 (ἡ ἅπαξ παραδοτ. τοῖς ἁγίοις πλῶτις); vgl. auch 1 Petr. 1, 12. 25; 5, 12.

B. 13. 14. „Ich achte es aber für Pflicht, so lange ich noch in dieser Hütte bin, euch durch Erinnerung zu wecken, da ich weiß, daß bald die Ablegung meiner Hülle erfolgt, wie mit auch unser Herr Jesus Christus offenbart hat.“

Δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι = ich achte es aber für recht, vgl. zu

δλκ. Phil. 1, 7; Eph. 6, 1; Apg. 4, 19; hier ist offenbar das der Anforderung der Umstände an sein officium apostolicum (Gerh.) Entsprechende und so dem Willen Gottes Gemäße gemeint. Aehnl. Stellen aus Jos. b. de Wette. So tritt zu dem bleibenden inneren Motiv noch eine Verpflichtung von außen, welche rechtfertigt, daß der Verf., trotz dem, daß er wissende und befestigte Leser vor sich hat, seine Erinnerung an sie ergehen läßt. Diese Verpflichtung liegt für ihn in der Kürze der ihm noch für sein apostolisches Wirken gegönnten Frist. 'Εφ' ὅσον εἰμι ἐν τ. τ. σκην. vgl. zu ἐφ' ὅσον = so lange als, Win. 363, zu σκηνῶμα als Bezeichnung des Leibes in seiner Hinfälligkeit 2 Kor. 5, 1. 4; Weish. 9, 15, hier ähnlich wie 2 Kor. 5, 1 im Gegensatz des Zeitlichen zu dem Ewigen, des Vergänglichen zu dem Bleibenden vgl. B. 11. Sachlich verwandt sind 1 Petr. 1, 1. 17; 2, 11. Nimirum sic est perfectis Dei famulis carnis retinacula exuere, sicut viatoribus confecto itinere domum propriam pro habitatione tabernaculi adire. Solam namque patriam norunt in coelis (Beda). Διευθεῖν ὑμ. ἐν ὑπομν. nähere Bestimmung des ὑπομν. B. 12 (vgl. oben); es ist ein Erinnern, durch das er sie zu einer fruchtbaren Bethätigung ihres Wissens B. 12 erwecken will. Das Zeitwort διεγ. vom Erwecken aus dem Schläfe Mt. 1, 24; Mc. 4, 38 fg. u. a.; bildlich wie hier nur noch 3, 1.

B. 14. Εἰδὼς ὅτι τλ. gibt dem vorangehenden Gedanken seine Begründung und nähere Bestimmung. Er weiß, daß dieses ἐφ' ὅσον für ihn nur eine noch kurzgemessene Frist ist, die es gilt auszukaufen. "Οτι ταχινή τλ. Es ist zu beachten, daß Petrus sein Wissen nicht unmittelbar aus einer ihm vom Herrn gewordenen Offenbarung ableitet, sondern nur bestätigend (καθὼς καὶ) auf eine solche hinweist. Das wäre nicht wohl denkbar, wenn ihm eine besondere Offenbarung des Inhalts, daß sein Abscheiden jetzt nahe bevorstehe, zu Theil geworden wäre (so Est., Gerh., Ullm. a. a. O. S. 23, Windischmann p. 22 fg., Olsh. Opp. theol. p. 72 sq.; wofür man sich auf Hegesipp. de exc. Ierosol. III. 2, Ambros. ep. 33, vgl. de W. beruft, vgl. Apg. 22, 17; 23, 11; 27, 23 fg.). Dagegen stimmt Joh. 21, 18 fg., wo es ausdrücklich heißt: ὅταν δὲ γηράσῃς ἐκτενείς τὰς χεῖρας τκ. ganz gut zu dieser Art der Anführung. Denn zwar nicht direct besagt

begonnenen Brief, so wenig das σπουδάσω δὲ καὶ B. 15. Was ihm die Wichtigkeit der Sache an sich zu einem bleibenden (ἀεὶ) Anliegen, die Nähe seines Abscheidens (ἐφ' ὅσον τλ.) gerade jetzt zur Pflicht macht, das macht ihm die Art der kommenden Zeiten auch zu seiner angelegentlichen Sorge für die Zeit nach seinem Abscheiden (μετὰ τὴν ἐμὴν ἐξοδόν). Der Ausdruck B. 12—15 ist (vgl. oben zu B. 12) so allgemein gehalten, daß er dem Gedanken Raum läßt, die Sorge des Verf. um seine Leser werde sich auch noch anderweitig betätigen, wenn ihm dazu Frist gegönnt ist; aber zunächst ist an nichts Anderes als eben an den angefangenen Brief zu denken, mit dem er diese Fürsorge betätigt und diesen Zweck in Wahrheit erreicht. So mit Recht Gerh., Hornej., Beng., die meisten älteren Ausleger, auch Dietl., nur daß der Verf. nicht sagt, warum er es nicht bei dem ersten Briefe belassen wolle, sondern, warum er den ersten und nun auch diesen Brief schreibe (3, 1). —

Σπουδάσω δὲ καὶ (über dies Fut. statt des gewöhnlichen σπουδάσομαι Win. S. 82). Δὲ καὶ, wie entschieden zu lesen ist (vgl. Tischd.), gehört zusammen und stellt das B. 15 genannte Motiv als ein weiteres dem B. 13 genannten an die Seite. Wollte man καὶ bloß zu ἐκάστοτε ziehen, das jedenfalls mit ἔχον zu verbinden ist (de W., Huth. gegen Dietl.), so würde B. 15 sich an B. 13 erklärend anschließen (vgl. de W.). Aber dem Verf. ist es um nachdrückliche Hervorhebung der einzelnen Motive zu thun; und gerade bei diesem letzten bleibt er stehen und gibt ihm nach der ganzen Anlage des Briefes, der ja ein Warnungsschreiben sein soll, das Hauptgewicht. "Ἐξοδος dem εἰς οδόν B. 11 entsprechend vgl. Luf. 9, 31; Weish. 7, 6; so auch bei Philo f. Lösn., bei Joseph. f. Krebs und Profanschriftstellern f. Kühnöl, Pass. Τούτων de fide in Christum et studio bonorum operum Gerh. vgl. B. 12. Μνήμην ποιεῖσθαι nur hier, sonst μνησθαι π. Röm. 1, 9 u. ö., hier offenbar nicht im Sinne mentionem facere, sondern = memorem esse. Vgl. Apg. 20, 29. Der Verf. weiß was bevorsteht; es ist eine Hindeutung auf Cap. II. III. Quod praestitit monumentum epistolarum ipsis relinquendo Gerh. Bonus pastor desiderat et quaerit salutem sui gregis non solum pro tempore suo, sed

etiam pro futuro. Et nostrum est ex eorum scriptis proficere perinde ac si palam essent ipsi nobis ante oculos (Ehr.).

Was das Verhältniß von B. 12—15 zu Jud. 3, 5 betrifft, so findet hier eine Berührung im Ausdrücke statt (vgl. zu dem ὑπομιν. hier ὑπομνήσαι Jud. 5, zu καίπερ εἰδ. das εἰδóτας ὑμᾶς ἅπ. πάντα Jud. 5, zu παροῦσα ἀλήθεια das τῇ ἅπαξ παραδοτ. τοῖς ἁγίοις πῶστει Jud. 3 und zu σπουδάσω das πᾶσαν σπουδ. ποιούμε. γράφειν Jud. 3), welche im Hinblick auf das Verhältniß von Cap. II. III zum Judasbriefe nicht für zufällig gelten kann. Doch ist diese Verwandtschaft mit einer so selbständigen Haltung des Contextes gepaart, daß nur „ein unwillkürliches Herüberwirken des Einen auf den Andern“ angenommen, aber für die Priorität des Einen oder des Andern nichts gefolgert werden kann, wie auch Brückner urtheilt, auf dessen weitere Ausführung ich verweise.

B. 16—21. Die feste Gewißheit des apostolischen und des durch das apostolische bekräftigten prophetischen Zeugnisses von der Macht und Zukunft Jesu Christi, zunächst des apostolischen B. 16—18, als Voraussetzung dieser ermahnenden Fürsorge des Verfassers für seine Leser (12—15).

B. 16. „Denn nicht klug erfundenen Fabeln folgend haben wir euch die Macht und Zukunft unseres Herrn Jesu Christi kundgethan, sondern als Anschauer seiner Herrlichkeit, die wir geworden sind.“

Wenn man, wie de W., als Gegenstand der Rede von B. 12 an (τούτων B. 12. 15) die Zukunft Christi betrachtet, so legt der Verf. B. 16 fg. für die Wahrheit dieser Lehre seine Augenzeugschaft von der Verklärung Christi, welche das Pfand seiner Zukunft ist, ein. Nach der von uns vertretenen Auffassung des τούτων begründet und rechtfertigt er mit dieser Hinweisung auf die Gewißheit des ap. Zeugnisses von der Macht und Zukunft Christi die Angelegenlichkeit seines Ermahnens zu der B. 3—11 vorgehaltenen Glaubensbethätigung und insbesondere das σπουδάσω, von dem er zuletzt gesagt hat (vgl. Olsh. Opp. p. 22; Huth.). Diese Ermahnung (3—11) ruht ja eben auf der δύναμις 'Ι. Χριστοῦ als ihrem Grunde und hat die παρουσία desselben zum Ziele; und andererseits ist es gerade die δύναμις καὶ

παρουσία desselben, welche die drohende Verführung leugnet (Eapp. II. III), und damit den Grund der Ermahnung umstürzt.

Οὐ γὰρ — ἔξακ. Was negirt werden soll, ist das ἔξακ. an sich und das σεσ. μυδ. ἔξακ. insbesondere; überhaupt nicht auf einem ἔξακολ., und namentlich nicht auf einem ἔξακ. σεσ. μύδοις ruht die ap. Botschaft, sondern sie ruht auf dem ἐποπτ. γεν. τῆς ἐκ. μεγαλ. in seinem doppelten Gegensatze zu der vorangegangenen Negation, wie B. 17 fg. weiter ausführt. Ähnlich im Ausdruck Jos. in prooem. Antt. §. 4 οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι νομοῦνται τοῖς μύδοις ἔξακολουθῶντες τλ. bei Krebs. Μύδος de narratione vel doctrina ficta (Wahl) 1 Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4; Tit. 1, 14, im N. T. immer Bezeichnung der Lüge im Gegensatze zur Wahrheit. Hier noch ausdrücklich σεσοφισμένοι (dep. pass.) i. e. artificlose ad decipiendos homines excogitati; vgl. die sprachlichen Nachweisungen bei Gerh., Elsn., Krebs. Ἐξακολ. nur noch 2, 2. 15; wenn auch nicht im ἐξ (Weng.), so liegt doch im Zusammenhang der Stellen die notio erroris. Unter den Mythen versteht de W. fabelhafte Verheißungen und Weissagungen. Aber als Grundlage für die Botschaft von der Macht und Wiederkunft Christi und im Gegenhalt zu der als unumstößlich bezeichneten Thatsache der Verklärung müssen die Mythen vielmehr Bezeichnung eben dessen sein, worauf in Wahrheit diese Botschaft beruht, was eben die evang. Heilsgeschichte ist. Auf jene Gegner, die (vgl. 2, 3) nur πλαστοί λόγοι haben, blickt der Verf. hin. Im Sinne dieser Gegner sind die Thatsachen der evangelischen Heilsgeschichte nur klug erfonnene Fabeln, ob jüdischer oder heidnischer, fabelhafter oder gnostischer Art (Dietl. denkt an die Emanation der Aeonen), ist eine gleichgültige Frage, da es sich nicht um den Inhalt der Mythen handelt. Ἐγνωρίσαμεν nach Bess. wäre an den ersten Brief zu denken (S. 464, vgl. auch Brückner). Dazu stimmt aber der Wechsel des Numerus nicht, auch weist ja der erste Brief wiederholt, 1, 12. 25 u. a., auf die ihm vorangegangene Verkündigung des Evangeliums unter den Lesern durch Andere hin, die er selbst nur bestätigen will (5, 12). Der Plural wie der Ausdruck ἐγνωρ. lassen nur an das ursprüngliche apostolische Zeugniß, zunächst an das des Petrus und seiner Mitapostel, welche Zeugen der Verklärung waren, denken. Ὑμῖν, nicht ohne scheinbaren

Grund hat man hier ein näheres Verhältniß des Verf. zu Lesern gefunden, als der erste Brief andeutet (vgl. de W.). so wenig als der Ap. hier sein eigenes Zeugniß und das der beiden Zeugen auf dem heiligen Berge im Unterschiede dem apostolischen überhaupt meint, so wenig meint er die des Briefes insbesondere mit ὑμῖν, er müßte denn sagen was daß ihnen das Evangelium gerade durch diese Zeugen derklärung zugekommen sei, was Niemand annehmen wird. Da er sein Zeugniß mit dem apostolischen überhaupt zusammen kann er auch ὑμῖν sagen, sofern die Leser dieses Zeugnisses hastig geworden sind, ohne daß darum an eine persönliche Predigt des Petrus unter den Lesern zu denken ist. Es hat sich hier nicht um die Person, sondern um die Sache; und selbe Verfasser, der hier sich mit den übrigen Aposteln zusammenfaßt, meint gleich darauf B. 19 ohne nähere Andeutung sich die Leser. Τὴν τοῦ κ. ἡ. 'Ι. Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρὸς Ohne Grund hat man (z. B. Elsner: efficax adventus, Be majestas praesentissima) ein Hendiadion angenommen, dessen Vorkommen im N. T. überhaupt nicht zu erweisen ist (A. S. 555). Entspricht doch diese Doppelbezeichnung rückwärts vortwärts genau der Anlage des Schreibens. Rückwärts: die göttliche δύναμις, welche in Christo sich an ihnen erweist und darum die δύναμις Christi selbst B. 3. 4. 8. war der Ausgangspunkt, der Eingang in sein ewiges Reich B. 11 der Punkt der vorhergegangenen Ermahnung, und die Angelegenheiten eben dieser Ermahnung will der Verf. mit der Gewißheit ap. Zeugnisses von dieser δύναμις καὶ παρὸς αὐτῶν motiviren. Vortwärts: denn der Ap. legt ja Cap. II sein Zeugniß wider diejenigen ein, welche in fleischlicher Ungebundenheit die Herrscherseite Christi leugnen (B. 1. 10 u. a.), und Cap. III wider die, welche der Verheißung seiner Wiederkunft spotten (B. 3 fg.). Die δύναμις ist demnach die gegenwärtige Macht Christi des τοῦ κ. ἡμῶν (Apg. 2, 36). „Daß er ein Herr sei und herrsche über alle Dinge, und alle Kraft sein sei, und wer an ihn glaubt, er alle solche Kraft auch habe“ (Luth.) Es ist die Macht Christi welche die Seinigen vermöge ihrer ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου 'Ι. 1, 8 zu aller Erweisung ihres Glaubens und damit zur κοινῇ τῆς δόξης φύσας 1, 4 befähigt, und welche sich andererseits

dem Verderben ihrer Verächter 2, 1 fg. 10 fg. erweisen wird. Die παρουσία aber kann nach dem angegebenen Zusammenhange wie nach dem gesammten neuest. Sprachgebrauche (vgl. Gerh. p. 122) nicht die Erscheinung Christi im Fleische, sondern wie 3, 4. 12 nur die einstige Wiederkunft bedeuten (de W., Huth., Hofm., Harl. u. A.), wofür ja auch die Stellung hinter δύναμις, die Beziehung auf die Thatsache der Verklärung als eine Bürgschaft für diese παρουσία, endlich aber der Zusammenhang mit B. 19 spricht, dem zufolge die Thatsache der Verklärung die noch ausstehende Erfüllung der im prophetischen Worte des A. B. gegebenen Verheißungen verbürgt.

• Αλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. So wenig sind sie σεσοφ. μύθοις nachgefolgt, daß sie bereits innerhalb des Fleischeslebens ihres Herrn Zeugen einer Herrlichkeit desselben geworden sind, welche die Machtstellung, die er jetzt unsichtbar einnimmt und einst sichtbar in seiner Zukunft offenbaren wird, verbürgt und vorbildet. „Der Zweifel wird hier an seiner Wurzel angegriffen; denn der Zweifel an der Parusie kann folgerecht nur da sich halten, wo man die göttliche Macht und Herrlichkeit Christi nicht anerkennt“ (Harl.). Μεγαλ. = majestas, nur noch Luk. 9, 43; Apg. 19, 27, hier als sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, in der sich die sonst nur dem Auge des Glaubens erkennbare δόξα seiner Person (Joh. 1, 14) darstellt. Daß er aber bei μεγαλ. bereits an den Vorgang der Verklärung denkt, deutet der Ausdruck ἐπόπται γεν. an, der als Bezeichnung eines Erlebnisses, welches dem vertrautesten Kreis der Jünger vorbehalten blieb, an die ursprüngliche Bedeutung von ἐπόπτης = derjenige, welcher den höchsten Weibungsgrad in den Eleusinien erlangt hat, erinnert (vgl. Gerh., Elsn., Beng., de W., Huth.), und lehrt namentlich der Zusammenhang mit B. 17 fg. (vgl. das Folgende). Das Zeitwort ἐποπτεύω, jedoch im allgemeinen Sinne, nur noch 1 Petr. 2, 12; 3, 2.

B. 17. 18. „Denn da er empfing von Gott Vater Ehre und Herrlichkeit, als ihm diese Stimme von der hochehrhabenen Herrlichkeit zugeführt wurde: Dies ist mein Sohn der geliebte, an dem ich Wohlgefallen habe . . . und diese Stimme, vom Himmel zugeführt, haben wir gehört, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge“.

B. 17 fg. dient einfach zur Erläuterung der vorhergegangenen Participialbestimmung ἐποπται γυν. τ. ε. μ. Epopten seiner Majestät sind sie, sofern sie Zeugen seiner Verklärung und namentlich des ihm vom Himmel zukommenden Zeugnisses sind. Demnach muß auch B. 18 den beabsichtigten Hauptgedanken enthalten; aber über der erläuternden Einschöbung von φωνῆς εὐδόκησα löst sich die angefangene Construction, und B. 17 wird zu einem selbständigen und B. 18 zu einem ihm coordinirten Hauptsatze, vgl. Win. S. 314: statt, wie er sagen wollte, ἡμᾶς εἶχε ταύτην τὴν φωνὴν ἀκούσαντας oder ähnlich (Frische diss. in 2 Cor. II, 44).

Παρά τοῦ πατρὸς correspondirend dem folgenden ὁ υἱός μου. Τιμὴν καὶ δόξαν übersetzen Win. und die neuesten Ausleger = Ehre und Preis Röm. 2, 7. 10, wozegen Horn, Gerh. δόξα von dem Lichtglanz des Leibes bei der Verklärung verstehen, in welchem die Jünger den Herrn erblickten (Luk. 9, 32). Allein schon die Verbindung mit τιμή — auch nach Gerh.: eximius ille honor, quo Christus a patre coelesti voce fuit affectus — läßt auf die analoge Bedeutung von δόξα schließen; sodann ist in den evang. Berichten (Mt. 17, 1—9; Mc. 9, 2—13; Luk. 9, 28—36) das Leuchten des Antlitzes und der Gewänder bestimmt von der nachherigen Beschattung durch die Lichtwolke und der Stimme aus ihr unterschieden, und die Verklärung nicht als ein Empfangenes, sondern als ein Hervorbrechen der in ihm verborgenen δόξα vorgestellt. Endlich läßt sich φωνῆς ἐνεχθ. τλ. nicht als neues Moment der Erzählung neben λαβὼν, sondern nur als geschichtliche Erläuterung von diesem, wie auch B. 18 lehrt, fassen. Dem allen zufolge kann δόξα nicht den Lichtglanz des Leibes bedeuten. Ἐποπται B. 16 geht freilich auch auf die Metamorphose, überhaupt auf den ganzen Vorgang; aber als der Hauptpunkt wird in der Erläuterung B. 17 fg. das Zeugniß des Vaters herausgehoben. — Φωνῆς τλ. die richtige grammatische Auffassung s. b. Win. S. 330: „als ihm von der hocherbhabenen Majestät diese Stimme zugeführt wurde“; alle andern Deutungen, bemerkt Win., sind willkürlich. Der Dativ ist der der Richtung, anstreichend an den dat. comm. (Win. 192); und μεγαλον. δόξα nur hier (vgl. jedoch LXX zu Deut. 33, 26) ist allerdings Bezeichnung Gottes (Beng. sic appellatur

Deus ipse, vgl. de W., Huth.), aber in Beziehung auf die Manifestation seiner Gegenwart in der νεφέλῃ φωτεινῇ (Mt. 17, 5).

Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός wörtlich mit Mt. 17, 5; Mc. 9, 7 stimmend; dagegen statt εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα (ebenso Clem. Hom. III, 53) hat Mt. 17, 5 ἐν ᾧ εὐδόκησα, was bei Mc. und Luf. fehlt, wogegen die drei Evv. den Zusatz αὐτοῦ ἀκούετε haben, der hier fehlt. Hic est ille filius meus ille dilectus (Gerh.), der geliebte Sohn Gottes, außer dem es keinen gibt. Εἰς von der Richtung des Gemüths, der Gesinnung Win. S. 353; ebenda S. 249 über den Morist: „mein Wohlgefallen entschied sich für ihn“; ἐγὼ nachdrucksvolle Rückweisung auf die Person des Sprechenden, gibt das Gewicht seines Urtheils zu bedenken. In diesem ἐγὼ ist das αὐτοῦ ἀκούετε der Evv. involvirt. Εὐδοκία in hoc filio recumbit, ut extra eum nemo ejus εὐδοκίας particeps fieri possit (Gerh.).

B. 18. Nachdem B. 17 zu einer unabhängigen Schilderung der μεγαλ. αὐτοῦ B. 16 geworden, bringt B. 18 die Erläuterung des Hauptpunktes: ἐπόπται γεν. Καὶ τ. τ. φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν — wir selbst als unmittelbare Zeugen des ihm unmittelbar von Gott gegebenen Zeugnisses als ἐπόπται, nicht als ἐξακολ., was durch σὺν αὐτῷ ὄντες τλ. noch weiter ausgeführt wird. Ταύτην weist auf den Inhalt der φωνῇ B. 17 zurück, aber die Bestimmung ἐνεχθ. . . ὑπὸ τῆς μεγ. δόξης B. 17 recapitulirt der Verf. des Nachdrucks wegen mit ἐξ οὗρ. ἐνεχθ., oder er hat vielmehr mit der Erläuterung φωνῆς τλ. B. 17 sich vorgegriffen. Σὺν αὐτῷ ὄντες nicht bloß temporale, sondern causale Bestimmung zu ἡμ. ἠκούσαμεν (majoris confirmationis causa dicit Gerh.). Ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ — mons ex ipsa illa re sanctus (Beng. vgl. 2 Mos. 3, 5). Quocunque enim accedit Dominus, ut est fons omnis sanctitatis, praesentiae suae odore omnia sanctificat (Calv.). Gegen MAYERH. und de W., welche in dem Epitheton τῷ ἁγίῳ eine spätere wundergläubigere Ansicht des Vorgangs zu finden glauben, schon BRÜCKN., HUTH., DIETL.

B. 19 — 21 das gewisse prophetische Wort und sein Anspruch auf die Beachtung der Leser. *)

*) Eigene Abhandlungen über d. St. von J. J. Griesbach comm. de verbo proph. 2 Petr. 1, 16—21 (Opusc. II, 208 sqq. Comm. theol. a

An die Nachweisung der unumstößlichen Gewißheit des ap. Zeugnisses von Christi Macht und Wiederkunft, womit der Verf. seine über seinen Tod hinaus sich erstreckende Fürsorge begründet hat, knüpft er sofort die Hinweisung auf den Besitz des durch die von den Aposteln erlebte und bezeugte Erfüllung neu bestätigten prophetischen Wortes desselben Inhalts, das ihnen recht gebraucht das nöthige Licht in ihrer Dunkelheit darreicht, bis der volle Tag, der jede Leuchte unnöthig macht, für sie anbricht und mit seinem Lichte ihre Herzen erleuchtet. Also zweierlei ist es worauf der Verf. den Glauben seiner Leser verweist: die apostolische Mahnung ruhend auf dem gewissen apost. Zeugniß von Christi Macht und Zukunft einerseits, und andererseits das vorhandene prophetische Zeugniß dessen im A. B. Und wie hier faßt er beides 3, 1 fg. zusammen als die einheitliche Grundlage, auf welcher der Glaube beruht, bis er zum Schauen wird (1 Petr. 1, 8), womit 1 Petr. 1, 10—12 zu vgl.

B. 19. „Und wir haben als festeres das prophetische Wort; darauf ihr wohl thut zu achten als auf eine Leuchte, die scheint an einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche, und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen“.

Καὶ ἔχομεν βεβαιώτερον τ. πρ. λ. Der Nerus des Gedankens liegt in dem βεβαιότερον. Die Gewißheit des ap. Zeugnisses führt ihn auf die Gewißheit des prophetischen. Ἐχομεν nicht wir, die Zeugen der Verklärung, wegen B. 16—18; denn diese Beschränkung hebt sich durch den Inhalt von 19 fg. von selbst auf, wo die Leser als Mitbesitzende vorausgesetzt, und sie wegen des Gebrauchs dieses Besitzes belobt werden. Der Ap. faßt sich also mit den Lesern zusammen (Gerh., Beng.). So bildet das Präf. ἔχομεν auch nicht einen Gegensatz zu ἠκούσαμεν B. 18 sondern bezeichnet im Unterschiede von dem ap. Zeugnisse, das auf Mittheilung der Einen ἐγὼν B. 16 und Annahme der Anderen ruht, den gemeinsamen, in der Schrift des A. B. vorliegenden Besitz. Unrichtig, weil dem Zusammenhange widerstrebend

Velthus. all. ed. VI. 419 sqq.). Knapp Prolusio in 2 Petr. 1, 19—21 (Scripta v. a. p. 1 sqq.). Steiger 1 Br. Petr. S. 115 fg. vgl. b. de W. Zinden über Phil. 2, 12; Hebr. 5, 7; 2 Petr. 1, 19; St. u. Kr. 1866 IV, S. 750 fg.

ist es, ἔχουσιν mit „halten“ zu übersetzen (vgl. b. de W. und Dietl. gegen Dief.). Βεβαιότερον = als ein festeres (vgl. Win. 217 fg.). Wiefern? An sich ist, um der willkürlichen Deutungen ganz zu geschweigen (vgl. b. Huth. S. 281), zweierlei möglich, nämlich entweder das proph. Wort im Vergleich mit dem apost. (so Aug., Beda, Est., Calv., Steig., Huth., Olsh. u. A.), oder das proph. Wort, so wie der Ap. und seine Leser es haben, im Vergleich mit seiner eigenen Vergangenheit, da ihm die durch die bereits eingetretene Erfüllung in der Erscheinung und insbesondere der Verklärung Christi gewonnene Bestätigung noch mangelte, als βεβαιότερον zu verstehen (so im Wesentlichen schon Dief., Grot., Beng., Elsn., Rosenm., Knapp, Mor., de W., Dietl.). Die erstere Auffassung widerspricht aber offenbar der Argumentation B. 16—18, wo ja eben der Verf. die unumstößliche Gewißheit des ap. Zeugnisses durch die Berufung auf einen Vorgang begründet hat, dessen Augen- und Ohrenzeuge er war, und wobei unmittelbar vom Himmel durch die Stimme des Vaters der Sohn ein Zeugniß seiner Herrlichkeit empfing. Dies Zeugniß aus dem Munde Gottes, daß Jesus der geliebte Sohn Gottes ist, verbunden mit dem Wunder seiner Verklärung, muß dem Ap. ein vollgültiger Beweis für die Wahrheit des Zeugnisses von der δύναμις καὶ παρουσία des Erhöhten sein. Warum hätte er sich sonst gerade an diese Thatsache gehalten, da ihm Auferstehung, Himmelfahrt, Ausgießung des h. Geistes nicht minder zu Gebote standen? Und stammt denn nicht das ap. Zeugniß von der Kraft und Wiederkunft des Herrn eben aus dem Munde dessen, der durch Gottes Mund bei der Verklärung für den geliebten Sohn Gottes erklärt worden war (Hebr. 2, 3)? Freilich auf Christi eigenes Zeugniß kann er sich, dem Unglauben gegenüber, dem die evangelische Heilsgeschichte σκοποῦντες μύθοι sind B. 16, nicht berufen, sondern er beruft sich auf eine Thatsache, welche den Glauben an seine Person selbst begründet. Aber die Gewißheit jener Einen Begebenheit mußte ihm eine Verbürgung der ganzen Heilsgeschichte, somit auch der Worte des Herrn über sich selbst sein. Man hat demnach kein Recht, die Thatsache der Verklärung zu isoliren und etwa (vgl. Huth.) zu sagen: dieselbe bestätige nur mittelbar seine bereinstige Wiederkunft in Herrlichkeit, während das prophetische Wort unmittelbar auf sie hinweist. Die Apostel

haben sich ja bei ihrem Zeugniß nicht mit solcher Schlußfolgerung beholfen und brauchten es auch nicht. Auch ist es willkürlich προφ. λόγος dem Inhalte nach auf die Parusie zu beschreiben und was die Hauptsache ist, worauf schon Beng. hinweist: *dicat clariorem, sed firmiorem*. Fester wird es durch den G auf dem es ruht. In dieser Beziehung nimmt aber, wie gesehen, der Verf. auf Grund des Vorgangs auf dem h. die vollste Sicherheit in Anspruch, und kann also unmöglich fort von einem andern verlässigeren Worte reden. Wir also mit Beng.: *non est firmior ó πρ. λόγ. apostolico in se neque respectu eorum, ad quos scribit. Per se per firmus erat . . . firmior autem factus est non apud apostolos, sed apud auditores, quibus demonstrati apostoli complementum in J. Christo factum et inde futurum inferebant* vgl. Röm. 15, 8. Die Einwendungen dieser Auslegung, daß man ein νῦν oder ἐκ τούτου vermissen, daß der darin liegende Gedanke nicht festgehalten oder entwerde, hat de W., der sie erhoben, gleich selbst mit Recht fallen lassen. Im ἔχομεν selbst, gegenüber den vorangegangenen Präteritis, liegt das νῦν, nämlich im Gegensatz zu dem ἔσαμεν ὑμῖν B. 16 und als Folge des ἠκούσαμεν B. 18 (auch Brückn.). Die andere Einwendung aber, sowie die Huth. hinzugefügte, daß, wenn das Verklärungszeugniß stand (?) als das prophetische, der Verf. vielmehr zur Wirkung jenes statt dieses hätte auffordern müssen, verkennt den Zusammenhang. Denn auf die unantastbare Gewähr des apostolischen nissus hat sich ja eben der Verf. zur Rechtfertigung seines Ermahnens berufen B. 15 fg. Er verfährt also ganz dem Zusammengehoß, wenn er an die Hinweisung auf das zu neuer Geltung erhobene prophetische Zeugniß die Ermahnung zu sorgfältiger Beachtung desselben anschließt, vgl. 3, 1 fg.

Unter dem προφ. λόγος selbst ist nicht neutestamentlich, sondern die alttestamentliche Weissagung in ihrer Einheit und in ein vorliegendes (ἔχομεν) Ganze zu verstehen. (*Omnium prophetarum sermones unum sermonem sibi undequaque stantem faciunt* Act. 10, 43 Beng.) So konnte nur die Prophetie bezeichnet werden. Ferner ist der Inhalt dieses λόγ. durch den Zusammenhang mit B. 16 als Weissagung

Christi Macht und Wiederkunft bestimmt. Wie sollte es da eine neutestamentliche Weissagung im Unterschiede von dem apost. Zeugnisse desselben Inhalts B. 16 geben? Und jeden Zweifel entfernt B. 20 fg. *πᾶσα προφ. γραφή*, dann 2, 1 fg. und endlich 3, 2, wo der Verf. auf die vorliegende Stelle zurückblickt (vgl. de W., Huth.).

⁷ *Ὡς καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες*. Ueber den Gedankengang s. das eben Bemerkte; über die Participialconstruction statt des lat. oder deutschen Infinitivs Win. S. 308 fg. = ihr thut wohl, darauf zu achten. Die Anerkennung ihres Verhaltens ist zugleich Ermahnung, in demselben fortzufahren (*ad ulteriora invitat Beng.*). *Προσέχ.* sc. *τὸν νοῦν* 1 Tim. 4, 1 a. Win. 523 = *advertere, attendere*, wird durch das folgende Bild in dieser allgemeinen Bedeutung gerechtfertigt (vgl. de W.) und durch dasselbe zugleich die Weise des *προσέχ.* als ein angelegentliches, sorgfältiges, ja ängstlich treues Aufmerken bestimmt. *Ὡς λύχνῳ φ. ἐν. αὐχμ. τόπῳ* als die Vorstellung der Leser, von der sie sich bei ihrem *προσέχ.* bestimmen lassen und immer mehr lassen sollen. *Λύχνος* vgl. Ps. 119, 105 *lucerna accensa, quae a Deo, qui est αὐτόφως, originem trahit* (Gerh.). Der Zusatz *φαίνοντι ἐν αὐχμ. τόπῳ* explicirt nur, was schon in dem Bilde des *λύχνος* liegt, dessen man ja nur als eines Erfages für das volle Licht des Tages bedarf. Das prophetische Wort „in seiner Eigenschaft als Leuchte am dunkeln Ort“ (Brückn.) ist der Grund ihres *προσέχ.*, um dessen willen sie belobt werden. *Ἐν αὐχμ. τόπῳ* zu üb. „in einem dunkeln Ort“. Zwar ist diese Bedeutung von *αὐχμηρός* eigtl. trocken, dürr, schmutzig, nicht sicher zu erweisen vgl. Rypke; aber sie ist hier durch die Concinnität des Bildes gefordert und liegt der eigentlichen Bedeutung nahe; während der Vergleich mit der Wüste (*piis ad Canaanem coel. per desertum migrantibus verbum Domini est λύχνος Rypke*) erst durch die Voraussetzung einer nächtlichen Wüstenreise motivirt wird oder die Hinzunahme des von der Wolken- und Feuersäule geleiteten Zuges des Volks Israel, wozu jedoch *λύχνος* wenig stimmen will. Ist das vorhin Bemerkte richtig, daß das proph. Wort in seiner Eigenschaft als Leuchte gemeint ist, so kann *αὐχμ. τόπος* nicht irgend einen individuellen Zustand der Leser, eine niedrigere Stufe der christlichen Erkenntniß u. dergl. (so namentlich

Quith.) bezeichnen, wie man wegen des folgenden ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν annehmen zu müssen geglaubt hat. Eines λύχνος bedarf es ja überhaupt nur ἐν αὐχμ. τόπῳ; zudem fehlt jede Beziehung auf die Leser; und wie unpassend die Leser zugleich als die Achtamen belobt und als der dunkle Ort, in welchen das proph. Wort leuchtet, vorgestellt würden, darauf hat Ariston schon hingewiesen. Und achten die Leser, die doch als ἰσότη. ἡμῖν πίστιν λαχόντες 1, 1, als vollkommen zu einem christlichen Leben Ausgerüstete 1, 2 fg., als εἰδότες καὶ ἐστηρικμένοι ἐν τ. π. ἀλ. 1, 12 bezeichnet werden, mit gebührender Sorgfalt auf das proph. Wort, wie sollte ihr innerer Zustand mit einem αὐχμ. τόπος verglichen werden, für welchen der Tag des Lichts erst anbrechen soll? Wie sollte überhaupt von dem προφ. λόγος in seiner geschlossenen Einheit gesagt werden: er leuchte in den Herzen der Leser — und noch dazu in den unerleuchteten? Wie sollten sie an den in ihren Herzen leuchtenden und sie doch nicht erleuchtenden λόγος προφ. gewiesen werden? Auch ist der Gegensatz eines auf äußern Zeugnissen und eines auf innerer Geistesoffenbarung beruhenden Glaubens nicht schriftgemäß und dem Context der Stelle, in welcher der Verf. die Gewißheit des ap. und proph. Wortes den Lesern anpreist, widersprechend, und diesem Gegensatz selbst ist es nicht angemessen, wenn von dem „äußern“ Zeugnisse des proph. Wortes gesagt ist, daß es in den Herzen leuchte; endlich müßte es dann als Aufgabe des christlichen Lebens betrachtet werden, dahin zu gelangen, das λύχνος des proph. Wortes entrathen zu können, da nicht blos die Partikel ἔως, sondern der ganze mit ἔως angeknüpfte Gedanke selbst dies in sich hält, daß es dann des λύχνος ἐν αὐχμ. τόπῳ nicht mehr bedarf. Denn der Tag ist eben Gegensatz der Nacht und nur die Nacht bedarf eines λύχνος. Nun handelt es sich aber um den προφ. λόγος in Beziehung auf die Nacht und die Zukunft des Herrn, also gerade in der Beziehung, in welcher er für das diesseitige Leben nie überflüssig wird, sondern um so ernstere Beachtung fordert, je mehr die Zeit dem Ende entgegenrückt. Ich halte demnach die Beziehung des αὐχμ. τόπος auf den innern Zustand der Leser, aber auch überhaupt die Deutung der Stelle von einer zwiefachen Stufe des innern Lebens für verfehlt. Denn wie man auch den τόπος αὐχμ. fassen mag, so bleibt doch immer

der Gegensatz von Nacht und Tag, der innerhalb des christlichen Lebens bei allem Fortschritt der Erkenntnis keinen Raum hat (vgl. 1 Theß. 5, 5), und bleibt das Bedenken, daß auch die volle evangelische Erkenntnis die Leuchte des prophetischen Wortes nicht überflüssig macht; der anbrechende Tag aber macht die Leuchte der Nacht überflüssig (non tollit, sed vincit Beng.). — Steht nun weiter grammatisch fest, daß ὡς λόγος φαίνονται ἐν α. τ. in seiner Verbindung mit dem καλῶς ποιεῖτε προσεχ. als einem gegenwärtigen Thun der Leser gleichfalls nur von dem λόγος des propß. Wortes in seiner Gegenwart gesagt sein, und ἕως οὗ (vgl. Win. 265 fg. über ἕως οὗ) nur eine auf diese Gegenwart folgende, sonst noch ausstehende Zukunft meinen kann, so geht es auch nicht an, hier den Gegensatz der vorchristlichen Zeit zu finden, demnach die Zeit des N. B. mit dem τόπ. αὐχμ., die des N. mit der ἡμέρα verglichen würde. So namentlich Beng. und wesentlich auch de W., nur daß er die vorchristliche Zeit für diejenigen noch fortbauern läßt, die noch nicht den Glauben haben, zu denen die Leser gehören sollen, aber offenbar nach dem schon Bemerkten (vgl. auch Brückn.) nicht gehören. Somit bleibt nur übrig, als Ziel- und Vollendungspunkt des προσεχεῖν die Biederkeit zu verstehen, demnach das προσεχ. für die gegenwärtige Weltzeit bis zu ihrem Ablauf statthat. Dann aber ist αὐχμ. τόπος nicht die außerchristliche, ungläubige Welt (Brückn.), denn weder leuchtet der προσφ. λόγος gerade in ihr, oder können die Leser, welche als Inhaber desselben vorher bezeichnet sind, mit ihrer Achtsamkeit an die außerchristliche Welt gewiesen werden, noch hat dieser Zusatz ein in den Gedankengang eingreifendes Moment, wie Br. selbst zugesteht. Dieses hat der Zusatz nur dann, wenn der αὐχμ. τόπος die Welt schlechthin in ihrer dermaligen Beschaffenheit ist, in welcher die ἐπιθυμία φθορᾶς 1, 4 herrscht, in der die Sünde sich zu immer neuem Kampf wider die Wahrheit erhebt 2, 1; 3, 3, in der die Gerechten von der Ungerechtigkeit der Gottlosen leiden 2, 9, in welcher darum der Christ sich sehnt nach der Ankunft des Tages, der einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt, in welcher Gerechtigkeit wohnt 3, 12 fg. Ihr gehört der Christ nicht mehr innerlich an um seines Glaubens willen 1, 1. 4; aber er lebt in ihr und achtet dann auf das Licht des propß. Wortes, das ihn, zumal als

Guth.) bezeichnen, wie man wegen des folgenden ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν annehmen zu müssen geglaubt hat. Eines λύχνος bedarf es ja überhaupt nur ἐν αὐτῷ τόπῳ; zudem fehlt jede Beziehung auf die Leser; und wie unpassend die Leser zugleich als die Achtamen belobt und als der dunkle Ort, in welchen das proph. Wort leuchtet, vorgestellt würden, darauf hat Brückner schon hingewiesen. Und achten die Leser, die doch als ἰσότητι ἡμῖν πιστὸν λαχόντας 1, 1, als vollkommen zu einem christlichen Leben Ausgerüstete 1, 2 fg., als εἰδότες καὶ ἐστηριγμένοι ἐν τ. π. ἀλ. 1, 12 bezeichnet werden, mit gebührender Sorgfalt auf das proph. Wort, wie sollte ihr innerer Zustand mit einem αὐτῷ τόπῳ verglichen werden, für welchen der Tag des Lichts erst anbrechen soll? Wie sollte überhaupt von dem προφ. λόγος in seiner geschlossenen Einheit gesagt werden: er leuchte in den Herzen der Leser — und noch dazu in den unerleuchteten? Wie sollten sie an den in ihren Herzen leuchtenden und sie doch nicht erleuchtenden λόγος προφ. gewiesen werden? Auch ist der Gegensatz eines auf äußern Zeugnissen und eines auf innerer Geistesoffenbarung beruhenden Glaubens nicht schriftgemäß und dem Context der Stelle, in welcher der Verf. die Gewißheit des ap. und proph. Wortes den Lesern anpreist, widersprechend, und diesem Gegensatz selbst ist es nicht angemessen, wenn von dem „äußern“ Zeugnisse des proph. Wortes gesagt ist, daß es in dem Herzen leuchte; endlich müßte es dann als Aufgabe des christlichen Lebens betrachtet werden, dahin zu gelangen, das λύχνος des proph. Wortes entrathen zu können, da nicht blos die Partikel ὥς, sondern der ganze mit ὥς angeknüpfte Gedanke selbst dies in sich hält, daß es dann des λύχνος ἐν αὐτῷ τόπῳ nicht mehr bedarf. Denn der Tag ist eben Gegensatz der Nacht und nur die Nacht bedarf eines λύχνος. Nun handelt es sich aber um den προφ. λόγος in Beziehung auf die Nacht und die Zukunft des Herrn, also gerade in der Beziehung, in welcher er für das diesseitige Leben nie überflüssig wird, sondern um so eifrigere Beachtung fordert, je mehr die Zeit dem Ende entgegenrückt. Ich halte demnach die Beziehung des αὐτῷ τόπῳ auf den innern Zustand der Leser, aber auch überhaupt die Deutung der Stelle von einer zwiefachen Stufe des innern Lebens für verfehlt. Denn wie man auch den τόπος αὐτῷ faßt, so bleibt doch immer

der Gegensatz von Nacht und Tag, der innerhalb des christlichen Lebens bei allem Fortschritt der Erkenntnis keinen Raum hat (vgl. 1 Thess. 5, 5), und bleibt das Bedenken, daß auch die volle evangelische Erkenntnis die Leuchte des prophetischen Wortes nicht überflüssig macht; der anbrechende Tag aber macht die Leuchte der Nacht überflüssig (non tollit, sed vincit Beng.). — Steht nun weiter grammatisch fest, daß ὡς λόγῳ φαίνονται ἐν ᾧ. τ. in seiner Verbindung mit dem καλῶς ποιεῖτε προσεχ. als einem gegenwärtigen Thun der Leser gleichfalls nur von dem λόγος des proph. Wortes in seiner Gegenwart gesagt sein, und ἕως οὗ (vgl. Win. 265 fg. über ἕως οὗ) nur eine auf diese Gegenwart folgende, sonst noch ausstehende Zukunft meinen kann, so geht es auch nicht an, hier den Gegensatz der vorchristlichen Zeit zu finden, demnach die Zeit des N. B. mit dem τόπ. αὐχμ., die des A. mit der ἡμέρα verglichen würde. So namentlich Beng. und wesentlich auch de W., nur daß er die vorchristliche Zeit für diejenigen noch fortbauern läßt, die noch nicht den Glauben haben, zu denen die Leser gehören sollen, aber offenbar nach dem schon Bemerkten (vgl. auch Brückn.) nicht gehören. Somit bleibt nur übrig, als Ziel- und Vollendungspunkt des προσεχεῖν die Wiederkunft zu verstehen, demnach das προσεχ. für die gegenwärtige Weltzeit bis zu ihrem Ablauf statthet. Dann aber ist αὐχμ. τόπος nicht die außerchristliche, ungläubige Welt (Brückn.), denn weder leuchtet der προσφ. λόγος gerade in ihr, oder könnten die Leser, welche als Inhaber desselben vorher bezeichnet sind, mit ihrer Aufmerksamkeit an die außerchristliche Welt gewiesen werden, noch hat dieser Zusatz ein in den Gedankengang eingreifendes Moment, wie Br. selbst zugesteht. Dieses hat der Zusatz nur dann, wenn der αὐχμ. τόπος die Welt schlechthin in ihrer dermaligen Beschaffenheit ist, in welcher die ἐπιθυμία φθορᾶς 1, 4 herrscht, in der die Lüge sich zu immer neuem Kampf wider die Wahrheit erhebt 2, 1; 3, 3, in der die Gerechten von der Ungerechtigkeit der Gottlosen leiden 2, 9, in welcher darum der Christ sich sehnet nach der Ankunft des Tages, der einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt, in welcher Gerechtigkeit wohnt 3, 12 fg. Ihr gehört der Christ nicht mehr innerlich an um seines Glaubens willen 1, 1: 4; aber er lebt in ihr und achtet darauf auf das Licht des proph. Wortes, das ihn, zumal als

βεβαιότερος durch die neuest. Erfüllung, die Dunkelheit erhell't; vgl. Phil. 2, 15 fg. φωστῆρες ἐν κόσμῳ λόγον ζωῆς ἐπέχοντας. Die principielle Ueberwindung der Finsterniß durch das Licht des Evangeliums macht so wenig die Finsterniß des κόσμος zum Tage, daß dies vielmehr das Ziel aller Geschichte bleibt, ein Ziel, das erst durch die Wiederoffenbarung dessen, in dem das Licht ist erreicht wird. So schon Beda: αὐχμ. τόπος = hujus seculi nox — in comparatione impiorum dies sumus — sed et comparamur illi vitae, adhuc nox sumus et lucerna indigemus. Luth., wiewol er προφ. λόγος vom Evang. deutet: die Welt ein Reich der Finsterniß.

Ἔως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ τλ. gehört nicht zu φαίνοντι: denn zu der Bezeichnung des Wortes in seiner Eigenschaft als Leuchte an einem dunkeln Ort paßt diese Zielbestimmung nicht; nicht sofern es leuchtet bis zu einer bestimmten Zeit, thun sie wohl, darauf zu achten, sondern sie thun wohl, darauf zu achten als auf eine Leuchte am dunkeln Ort so lange, bis der Tag anbricht. Diese Beziehung auf προσχ. wird auch durch die Rückbeziehung auf die Leser ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν erwiesen. So auch die meisten Ausleger. Nach dem über αὐχμ. τόπ. Gesagten kann ἡμέρα nicht der helle Tag des Evangeliums im Gegensatz zur Zeit des A. B., nicht eine rein innerliche Entwicklungsstufe des christlichen Lebens hienieden sein (vgl. oben), sondern muß auf den Tag der Wiederkunft gehen. „Das Licht müssen wir so lange haben und daran hangen bis an den jüngsten Tag. Danach werden wir das Wort nicht mehr bedürfen, wie man das natürliche Licht auslöschet, wenn der Tag anbricht“ (Luth. vgl. Bess.) 1 Kor. 13, 12. Der Verf. fiele, wie oben schon angedeutet wurde, von seinem Bilde ganz ab, wenn er von der Leuchte der Nacht den Anbruch des Tages und den Aufgang des Morgensterns ausgehen ließe; vielmehr steht der anbrechende Tag mit seinem Morgenstern im Gegensatz zu der Zeit, da man der Leuchte bedarf. Gleichwol kann ἡμέρα nicht ausdrückliche Bezeichnung des Tags der Wiederkunft und φωσφόρος nicht Bezeichnung Christi sein. Denn 1) bedeutet ἡμέρα allein sonst nie den Tag der Zukunft, sondern immer ἐκείνη ἡ ἡμ. oder ἡ ἡμέρα (vgl. die Stellen bei Gerh.), und 2) steht ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν entgegen, das des Parallelismus wegen wol auch zu ἡμέρα διαυγ. gehört (so schon Gerh., de B.,

Huth. u. A.). Der Verf. beschreibt also mit ἕως οὐ τλ. nicht den Tag der Zukunft an sich, sondern eine Wirkung an den Herzen der Leser, aber eine solche, welche nur von dem Tag der Wiederkunft herrühren kann. Der Tag, der in ihren Herzen anbricht, ist der Reflex des Tages seiner Wiederkunft unter ihnen, und der φωσφόρος, der in den Herzen aufgeht, der Reflex dessen, der als φωσφόρος sichtbar der Welt erscheint (Apoſt. 22, 16). Dann haben ſie nicht mehr nöthig, auf jene Leuchte außer ihnen zu achten; in ihren eigenen Herzen iſt der volle Tag angebrochen — ipsi fulgent quasi stellae in coelo et luciferi. Dan. 12, 3; Apoc. 2, 28 (Gerh.). Ἡμέρα dann Tag im Gegenſatz zur Nacht des αὐχμ. τόπος. Διαυγ. eigtl. durchleuchten, vom anbrechenden Tage. Φωσφόρος Bezeichnung Chriſti (Apoſt. 22, 16), hier dem Bilde entſprechend der Morgenſtern des inneren Tages. Man vgl. mit u. St. Apoſt. 2, 25 — 28 πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἂν ἴξω· καὶ ὁ νεκρὸν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωινόν, wo ἀστ. πρωιν. jedenfalls nicht Chriſtus ſelbſt, ſondern eine Gabe deſſen, der ſelbſt ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωινός, 22, 16, an den Einzelnen iſt. Ebenſo erinnert Apoſt. 22, 5 καὶ νύξ οὐκ ἔσται καὶ οὐ χροῖα λύχνου καὶ φωτὸς, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίζει ἐπ' αὐτούς an u. St. — Wie ſehr aber die hier vertretene Auffaſſung dem Context überhaupt entſpricht, geht daraus hervor, daß ja eben der προφ. λόγ. B. 19 die δυν. καὶ παρουσία zum Inhalt hat, ſo daß, wenn die Achtſamkeit darauf bis zu einem gewiſſen Zeitpunkt empfohlen wird, man im Voraus keinen andern als eben den Zeitpunkt der Wiederkunft erwarten kann. Uebereinstimmend hie- mit Brückn.: der Moment der Wiederkunft Jeſu mit der vollen Erleuchtung zuſammenfallend.

B. 20. 21. „Indem ihr dies vor Allem erkennet, daß alle Weiſſagung der Schrift eigener Auslegung nicht zuſtehet. Denn nicht durch menſchlichen Willen ward Weiſſagung je gebracht, ſondern getrieben vom heiligen Geiſte haben aus Gott Menſchen geredet.“

So nach der von Tiſchb., Buttm. recipirten, von Brückner gebilligten Leſart ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι c. B. 66**. 68. 69. 137 syr. (p) cop. u. a.; wogegen Sachm. ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἄνδρ. c. A., Griesb., Scholz ἅγιοι θεοῦ ἄνδρ. c. G. J.

etc. Die erstgenannte Lesart empfiehlt sich als auffällig und dabei zugleich schärfer antithetisch (vgl. unten).

B. 20. Τοῦτο πρῶτον γιν. Non docet, sed commonefacit (Beng.); ganz ebenso 3, 3; Jak. 1, 3; Hebr. 10, 34. Πρῶτον vgl. Mt. 6, 33 = πρῶτον πάντων; 1 Tim. 2, 1. Diese Participialbestimmung will nicht eine Begründung (Beng.: quippe scitis) zu dem vorangegangenen καλ. ποιεῖτε προσεχ., auch nicht eine Modalbestimmung zu προσέχοντες (Brückn.: ihr werdet diese Achtsamkeit üben . . indem ihr erkennt), sondern will ebenso wie 3, 3 ein Erforderniß für das προσέχειν in Erinnerung bringen, ohne das es nicht wohlgethan wäre (so schon Beda, übereinstimmend Gerh.: ante omnia requiri, ut cognoscerent, Dietl. u. A.). Wir erwarten demnach etwas zu vernehmen, was für das προσέχειν von entscheidendem Belang ist.

Ὅτι πάντα προφ. γραφῆς ἰδίᾳς ἐπ' αὐτοῦ οὐ γίνονται. Ueber die willkürlichen Emendationen des ἐπ' αὐτοῦ s. etwa Euth. zu b. St. Das kritisch gesicherte Wort ἐπ' αὐτοῦ bedeutet Auflösung = Auslegung, Deutung. So ἐπ' αὐτοῦ Mt. 4, 34 = ^{cap} LXX 1 Mos. 41, 12 vgl. mit Aquil. 1 Mos. 40, 8; so auch bei Philo vgl. Rösm. und die Nachweisungen bei E. Bos, Weist. Οὐ γίνονται c. Gen. ähnlich wie εἶναι τινας = ist nicht Sache eigener Auslegung i. e. non tale est, quod proprie, propria vi, explicari possit, vgl. Min. S. 176 über den Genit. Zweierlei Auffassung findet statt, indem die προφητεία γραφῆς entweder als Resultat der ἐπ' αὐτοῦ verstanden wird, wobei dann ἰδίᾳς nothwendig auf die weissagenden Propheten gehen muß (so zuletzt Euth.), oder indem die προφ. γρ. als das fertige Object der ἐπ' αὐτοῦ genommen wird, wobei dann ἰδίᾳς entweder von den Propheten verstanden wird, welche nicht im Stande waren, ihre eigene Weissagung auszuliegen, oder die προφ. selbst wie als Object, so auch als Subject der ἐπ' αὐτοῦ (= seine Weissagung legt sich selbst aus) gefaßt und ἰδίᾳς auf sie bezogen, oder ἰδίᾳς von den Lesern bedeutet wird, denen für ihr προσέχειν in Erinnerung gebracht werden soll, daß die Weissagung nicht aus eigener Auslegung geschieht. Für verfehlt halte ich die erste Art der Auffassung, wobei πάντα προφ. γρ. als Resultat von der ἰδίᾳ ἐπ' αὐτοῦ abhängig gedacht wird. Dagegen spricht 1) die Subjectsbezeichnung, demnach die in der Schrift als fertig vorliegende gesamte Weissagung

des A. B. gemeint ist (quae exstat in scripturae corpore Beng.), und die B. 19 als Besitz der Leser bezeichnet ist. Da kann von einer ἐπίλυσις, durch die sie selbst erst wird, nicht die Rede sein, sondern nur von einer ἐπιλ., durch die sie geworden. Es könnte nicht heißen οὐ γίνεται, auch nicht οὐκ ἐστὶ, wie ja auch B. 21, wo von der Entstehung der Weissagung die Rede ist, der Aorist steht; 2) müßte es heißen: ἰδίαις τῶν προφητῶν oder dergl., da vorher von den Propheten keine Rede ist; B. 21 οὐ γὰρ δελήματα ἀνθρώπου — allgemein — fortgeführt wird, während man, wenn ἰδίαις auf die Propheten geht, eher das Bestimmtere erwartet; 3) hat ἐπιλύσεως kein Object, und der Ausdruck paßt zwar gut auf zu deutende Träume, aber nicht als Voraussetzung der Weissagung überhaupt; 4) erscheint die Fassung des Gedankens zu gesucht. Warum nicht ähnlich wie Philo: προφῆτης ἰδίον οὐδὲν ἀποδέγγεται? Endlich 5) trägt dieser Gedanke für den Context B. 19 zu wenig aus, zumal ja das proph. Wort gleich zu Anfang als βεβαιότερος bezeichnet und neben das ap. gestellt ist.

So ist demnach die Auslegung vorzuziehen, welche die Prophetie als das gegebene Object der ἐπίλυσις faßt. Aber auch dem läßt sich ἰδίαις nicht auf die weissagenden Propheten beziehen, wie z. B. de Wette will, dem zufolge der Verf. mit dem Gedanken, daß die Weissagung nicht Sache der eigenen Auslegung der Propheten ist, die Schwierigkeit der Auslegung entschuldigen und dem Unglauben 3, 3 oder Spott den Vorwand nehmen will. Erstlich befremdet auch hier das Präsens (vgl. B. 21), sodann wäre auch hier τῶν προφητῶν zu ἰδίαις zu ergänzen, auch ist damit, daß die Weissagung nicht durch menschlichen Willen gebracht, sondern göttlicher Abkunft ist, nicht hinlänglich begründet, daß die vom Geiste getriebenen Propheten sie nicht auszulegen vermochten; ferner ist die Entschuldigung der Schwierigkeit der Auslegung durch B. 19 nicht motivirt, somit jene Zweckbestimmung eingetragen (vgl. Huth. und Brückn.), und überhaupt der ganze Gedanke als „Cautele für die Auslegung der Weissagungen“ zu fremdartig. Andere haben daher πᾶσα προφ. γρ. selbst als Subject zu ἰδίαις betrachtet = keine Weissagung legt sich selbst aus (so Werenfels, Mor., Dietl., der jedoch Fremdartiges einmischt, dagegen Huth. und Br. zu vgl., zuletzt namentlich Brückner).

Nach Brückn. wäre der Sinn: ihr werdet diese Achtsamkeit üben . . indem ihr erkennet, daß keine Weissagung eigener Auslegung ist, sondern diese nur von Gott erwartet werden darf; denn (V. 21) keine Prophetie ist Menschen-, sondern Gottes-Werk, folglich kann auch die Auslegung keine von selbst mit der Prophetie vorhandene, sondern nur eine von Gott gegebene sein; und diese von Gott her erwartete Auslegung soll nach V. 19 (ἕως οὗ τλ.) einzig in der letzten Erfüllung der προσφ. bei jener ἡμέρα, die Gott allein bestimmt und kennt, bestehen. Allein der Verf. will doch offenbar mit τούτοις πρώτον γιν. einem naheliegenden und bedenklichen Irrthum oder Mißgriff seiner Leser in Ansehung ihre προσέχειν ἕως κ. begegnen. Welcher Irrthum läge denn in der Annahme, daß die Weissagung der Schrift sich selbst auslegt wenn ἐπλυσας im eigentlichen Sinne = interpretatio gefaßt wird Τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας τὰ δυνάμενά σε σοφίᾳ εἰς σωτηρίᾳ διὰ πίστεως τῆς ἐν Χ. Ἰησοῦ heißt es 1 Tim. 3, 16; und als gläubige Christen betrachtet ja der Verf. seine Leser und nennen den προσφ. λογ. einen λόγον φ. ἐν ᾧ τ., auf den sie achten sollen setzt also die Selbstausslegung der Weissagung, ohne welche sie kein λόγος wäre, voraus und durfte das Vertrauen auf dieselben Lesern am wenigsten rauben. Soll aber die ἐπλυσας in der Erfüllung bestehen, was jedoch ἐπλυσας an sich nicht bedeutet sondern durch den Context an die Hand gegeben sein müßte, so ist nicht abzusehen, was die Abwehr des Gedankens soll, daß die Weissagung nicht selbst die Erfüllung schaffe. Und wie stimmt dies diesem Gegensatz zwischen der Weissagung an sich, die sich nicht selbst auslegt oder erfüllt, der Gegensatz V. 21 zwischen Menschen und Gotteswerk, der mit jenem gar nichts zu schaffen hat? Will soll auch damit, daß die Weissagung nicht Menschen-, sondern Gottes-Werk ist, begründet werden, daß ihre Erfüllung nicht in ihr gegeben, sondern von Gott zu erwarten ist? Soll man das annehmen, daß wenn sie Menschenwerk wäre, sie die Erfüllung in sich selbst hätte? —

So wird auch diese Auffassung von der Auslegung der Weissagung durch sich selbst nicht zu halten sein, und es bleibt als die einzig mögliche nur die gewöhnliche von Beda, Erasmi, Luth. Gerh., Pott, Steig., Bess., Harl., Olsh. u. A. vertretene Auffassung übrig, der zufolge ἰδίᾳ auf die Leser geht und ihnen

hinsichtlich ihres προσέχειν zu Gemüthe führt, daß die Weissagung nicht Sache der eigenen Auslegung ist. „Denket nicht, daß ihr die Schrift auslegen werdet durch eigene Vernunft und Klugheit. Petrus hat es verboten: du sollst nicht auslegen; der h. Geist soll es auslegen“ (Luth.). Entgegen soll dieser Auffassung stehen, daß der positive Ausdruck des Gedankens fehlt, und man hier vielmehr eine Begründung des ὅ καλ. π. προσέχ. erwartet (so Luth.), daß die Sentenz sich nicht so unmittelbar an B. 19 anschließt, daß die B. 21 vorangehende Negation, ferner die Benennung der Propheten als ἄνθρωποι, sowie die daselbst vorzuziehende kürzere Lesart zeige, daß dem Verf. die Ablehnung des Menschen=Werkes gegenüber dem Gottes=Wert im Allgemeinen die Hauptsache war. Allein wenn die obige Bem. über die Verbindung von τοῦτο πρ. γιν. mit dem Vorhergehenden richtig ist, so schließt sich B. 20 hier an B. 19 nicht weniger eng als 3, 3 an 3, 2. Es ist die unerläßliche conditio des προσέχειν, die hier eingeschärft wird. Bei dieser Verbindung gewinnt nun auch ἰδίᾳς von selbst eine passende Beziehung auf die προσέχοντες und wird seinem Sinn nach durch den Gegensatz B. 21 δελήματι ἀνθρώπου — ἐκ πν. ἁ. φερ. und ἀπὸ Θεοῦ dahin erläutert, daß es Auslegung aus eigenem Willen und Vermögen („aus eigenen Lichtmitteln der Kinder des dunkeln Orts“ Bess.) bedeutet. Gerade der Gegensatz spricht für unsere Auffassung des ἰδίᾳς. Der positive Ausdruck des Gedankens fehlt allerdings; aber er ergänzt sich auch nachschwer aus B. 21, wo die positive Seite geflissentlich um so ausführlicher hervorgehoben wird. Was aber den Zusammenhang des Ganzen betrifft, so kann die Erinnerung an die Grundbedingung der rechten Aufmerksamkeit auf das proph. Wort kein unpassender Schluß eines Abschnittes sein, in welchem der Verf. seine Leser auf die festen Grundlagen ihres Glaubens verweist, um sie wider die kommenden Gefahren des Abfalls zu sichern; denn dazu geht er sofort 2, 1 über.

Zu B. 21 ist nach dem Gesagten nur wenig noch zu erinnern. Daß die Weissagung nicht aus eigener Auslegung geschieht, wird damit begründet, daß sie nicht durch menschlichen Willen gebracht ist, sondern den Grund ihres Entstehens in Gott und ihre Vermittlung in einem Thun des h. Geistes hat, der die Menschen, welche redeten, zu Organen seines Wirkens gebraucht hat.

Ab eo proficisci debet scripturae expositio, qui est ejus auctor principalis . . . Unusquisque verborum est proprius et optimus interpres (Herb.).

Wenn der Verf. mit der Negation οὐ γὰρ δαλ. ἀνδρ. anhebt, so sieht man daraus deutlich, was er mit ἰδία ἐπιλαύς gemeint hat: ein menschliches, auf eigene Mittel vertrauendes Thun im Gegensatz zu einem von Gott aus befähigten. Der Dativ ist der des Mittels, Win. 196. Ἠνέχθη wie vorher B. 17. 18. Ἀνθρώπου allgemein im Gegensatz zu ἀπὸ θεοῦ. Zur Sache vgl. Jer. 23, 26 LXX: ἐν τῷ προφητεύειν αὐτοὺς τὰ δαλήματα τὰς καρδίας αὐτῶν und 2 Petr. 3, 5, δέλοντας. Joh. 11, 51. Προφητεία ποτέ remoto aut propriori tempore; hinc prophetia sine art. ponitur (Beng.). Dies ποτέ dem πᾶσα B. 20 entsprechend. Ἀλλ' ὑπὸ πν. ἁγ. φερόμενοι respectu Ἠνέχθη, pulcherrimum antitheton. Non ferebant, sed ferebantur (Beng.). Non quod menti alienati fuerint, sed quia nihil a se ipsis ausi fuerint (Calp.). Sein Antrieβ ward ihres Willens Wille und Kraft; charakterisirt die Weise ihres λαλεῖν. Πνεῦμ. ἁγ. ohne Art. nicht die Person als solche, sondern als Agens gegenüber dem eigenen, unheiligen Willen. Φερόμενοι, so vom Schiffte Apg. 27, 15. 17; ähnlich wie hier bei Joseph. κεινημένοι vgl. das θεοφόρητοι u. a. der Profanscribenten b. de W., Westf. Ἐλάλησαν wie Hebr. 1, 1 a. von göttlicher Offenbarungsgerechtigkeit hoc quoque ad calamum spectat (Beng.). Ἀπὸ θεοῦ nennt neben der Weise der Vermittelung ὑπὸ πν. ἁ. φερ. den Ausgang dieses λαλεῖν als zweite Antithese gegen das ἰδίῳ δαλήμ. Ἄνθρωποι — durch Menschen ist sie allerdings gebracht, Menschen waren es, die geredet haben, aber ἀπὸ θεοῦ . . . φερόμενοι ὑπὸ τλ. Es enthält das schlichte ἀνθρώποι die Anerkennung und Richtigstellung der in dem δαλήματι ἀνθρώπων verkehrten Wahrheit (vgl. die Bem. über die Lesart zu Anfang).

§. 3. Fortf. Die von Lügenlehrern drohende Gefahr.

(2, 1—22.)

Wir haben gesehen, wie der Verf. sein angelegentliches Ermahnen mit der Gewißheit des apost. Wortes begründet und neben seine Leser auf das prophetische Wort als die andere nicht minder sichere Grundlage des Glaubens gewiesen und sie auf

ollen Aufmerksamkeit auf dasselbe vermehrt hat. Aber die Tendenz dieser Erörterung wird erst aus Cap. II vollkommen klar, wo er seinen Lesern die ihnen drohende Gefahr unsittlicher Verführung durch Lügenlehrer enthüllt, Angesichts deren die Bewahrung der apost. ἐντολή und die rechte Beachtung des proph. Wortes doppelt Noth thut (vgl. 3, 1 fg.); denn diese Irrlehrer leugnen in offener Auflehnung wider das ap. und proph. Zeugniß Christi Machtstellung und setzen an die Stelle der ap. Mahnung zur Erweisung des Glaubens in allen Tugenden ihr eigenes unsittliches Vorbild und ihre Predigt von der Ungebundenheit des Fleisches, welche sie mit dem Namen der Freiheit schmücken. Man erkennt, wie Cap. I als positiver Theil auf Cap. II angelegt ist, und wie genau Cap. II als Antithese entspricht, wie sich das bei der Betrachtung des Einzelnen noch weiter bestätigen wird. Die unheilvolle Wirksamkeit dieser Lügenlehrer und ihr unausbleibliches Gericht wird B. 1—9, ihre persönliche Verworfenheit und Lasterhaftigkeit B. 10—16 und ihre lügenerische Ostentation B. 17—22 geschildert.

B. 1—9. Schilderung der verderblichen Wirksamkeit dieser Lügenlehrer, deren Lehrtätigkeit „das bare Widerspiel der christlichen ist, nämlich ein Zerreißen der Gemeinde, eine Verleugnung des Herrn, eine Verführung zu Lasterleben, eine Handelschaft mit Selbstverdammtem“ (Hofm.) und Erweisung des ihnen drohenden Gerichts an Beispielen des N. B., welche das gewisse Verderben der Gottlosen, wie die Rettung der Frommen vor Augen stellen.

B. 1, „Es waren aber auch Lügenpropheten unter dem Volk, wie auch unter euch Lügenlehrer sein werden, welche verderbliche Spaltungen nebeneinführen werden, indem sie sogar den Herrn, der sie erkaufte hat, verleugnen und so über sich ein schnelles Verderben herbeiführen werden.“

ἤκουοντο καὶ ψευδοпр. ἐν τ. λαῶ. Mit dieser historischen Bemerkung geht der Verf. von Cap. I zu Cap. II über. Man hat diesen Uebergang eine „ziemlich künftige Brücke“ genannt (Ulm.), auf welcher der Verf. von den alten echten Propheten zu den neuen Irrlehrern kommt. Mag sein, daß ein gewandterer Schriftsteller einen markirteren Uebergang gewählt oder wenigstens ἤκουοντο — ψευδοпр. nicht zum Haupt-, sondern Nebensatz gestaltet hätte; aber gegen den tiefangelegten, in der Sache selbst

begründeten Zusammenhang, der Cap. I und II verbindet, ist dies Bedenken leicht. Man darf nur nicht vergessen, daß Begründung der Ermahnung (1, 3—11) den Vers. 1, 16 zu auf die Gewißheit des apost. Zeugnisses, und diese 1, 19 auf des proph. Zeugnisses, das seine Leser mit Treue beachten soll geführt hat, so versteht man auch sofort, was der Vers. mit 1 will, was er hier von den Lügenlehrern sagt. Diesem Zusammenhang mit Cap. I entspricht nun auch die Haltung Cap. II, fern hier keine Ermahnungen an die Leser eingeflochten werden sondern eben die Cap. I bereits ausgesprochene Ermahnung 3—11 sammt der Hinweisung auf das apost. und proph. Zeug von Christi Kraft und Zukunft als Voraussetzung behandelt wird während dagegen der Brief Judä B. 17 fg. zu directen Ermahnungen an die Leser sich wendet. Vgl. auch Olsb. Opp. p. über diesen Uebergang. Daß übrigens hinter der schlichten Bemerkung ἐγένοντο δὲ τλ. ein tieferer Sinn verborgen liegt, das hat schon Ruth. hingewiesen: „Immerdar ist es also gegangen, neben den rechtschaffenen Propheten und Gottes Wort falsche Lerner gewesen sind und wird auch also bleiben. Darum, weil nun Gottes Wort habt, sollt ihr euch des versehen, daß ihr falsche Lehrer haben werdet.“ Wie Judas B. 4 mit οἱ πρὸς προφητ., räumt hier der Vers. den Anstoß in dem Auftreten Lügenlehrern weg: es geschieht damit nur, was im Rückblick die altt. Prophetie im voraus zu erwarten war (vgl. auch Gal

Πευδοπροφήται vgl. in gesch. Bez. 1 Kön. 22, 11; Jer. 1; Jes. 9, 14 fg.; Jer. 2, 8; 5, 31 u. a. An Bileam (B. ist hier schon wegen ἐν τῷ λαῷ nicht zu denken; auch steht die Prophetie der Israels nicht als Pseudoprophetie entgegen. Bedeutung von ψευδοπρ., gewöhnlich nach der Analogie von δάδελφος, ψευδόχριστος, ψευδαπόστολος und im Gegensatz B. 21 πρὸ πν. ἁγ. φερ. = qui afflatum divinum mentitur, faßt, wird hier nach Analogie des ψευδολόγος 1 Tim. 4, ψευδομάρτυρ Mt. 26, 60 in Rücksicht auf das parallele ψευδοδιδάσκαλοι (nur hier), = Lügenlehrer, der Lüge lehrt (Ruth., Brückn. gegen Dietl.) — einen Lügenpropheten, der Prophetie Lüge ist, bezeichnen. Der Wechsel des Ausdrucks ψευδοπρ. und ψευδοδιδ. ist nicht zufällig: nicht in einer Offenbarung von oben, sondern in der Autonomie des Fleisches sucht t

neue Irrlehre ihren Halt. In der entsprechenden St. des Judasbriefes heißt es *τινες ἄνθρωποι — ἄσεβεῖς*. Wie viel schärfer und bestimmter hier! *Ἐν τῷ λαῷ ὡς καὶ ἐν ὑμῖν* vgl. *οἱ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαός Θεοῦ* 1 Petr. 2, 10. *Ἔσονται* vgl. Jud. 4: *παρισέδυσαν*. In Ansehung des Fut. behauptet man (de W., Huth. u. a.), der Verf. widerspreche sich, da er im Folgenden B. 9 fg. die Irrlehrer als bereits aufgetretene bezeichne, und ver- rathe, wol verleitet durch die Darstellung des Judasbriefes, seinen nachapostolischen Standpunkt. Schon Brückn. (Einl. S. 123) hat mit Recht bemerkt, wie wenig sich die Annahme eines so weit greifenden Abirrens mit dem sonstigen Charakter des Briefes und der selbständigen Weise desselben gegenüber dem Judasbr. vertrage. Vor Allem aber ist zu sagen: man hat bei den Präsentiis B. 10 so wenig wie bei *ἀρνούμενοι — ἐπάγ.* B. 1 *οἷς οὐκ ἀργεῖ — οὐ νοστάζει* B. 3 ein Recht, sich die ausdrücklichen Fut. *ἔσονται, παρισάξ., ἔξακολ.* u. f. w. aus dem Sinne zu schlagen und dem Verf. zuzutrauen, daß er in einem Athem Gegenwart und Zukunft durcheinanderwerfe. Was der Verf. im Präsens von jenen Eigenlehrern B. 9 fg. sagt, beruht auf einem Uebergange von der Weissagung in die beschreibende Schilderung, ähnlich dem Falle, „wenn die griechischen Wahrsager mit dem Futur. beginnen, aber im Aorist fortfahren; Il. 4, 158 sqq.; Pind. Pyth. 4, 56; Isthm. 5, 51“ (Win. 244 Anm.); und dieser Uebergang schließt auch nicht aus, daß von dem Standpunkte der Schilderung aus die Folgen des als gegenwärtig geschilderten Verhaltens durch das Fut. B. 12 *φθαρήσονται κομ.*, sowie die Voraussetzungen desselben durch den Aorist B. 15 *καταλιπ. . . ἐπλανήθησαν* bezeichnet werden (gegen Brückn. S. 123). Sprachlich ist gegen diesen Wechsel von Weissagung und Schilderung (so Stier) nichts einzuwenden, und demnach die Annahme unverwehrt, daß der Verf. wirklich von erst kommenden Irrlehrern rede, wobei dann zugegeben werden kann; daß sich die Keime dieser künftigen Erscheinung bereits regten, so wenig auch diese Bemerkung allein hinreichen würde, den Wechsel von Zukunft und Gegenwart zu erklären, da ja, was durch die Präsensia als ein Gegenwärtiges bezeichnet würde, nicht die Keime, sondern eben die vollendete Gestalt der Irrlehrer ist (vgl. Brückn. a. a. O. gegen Dietl.). Aber die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst, nämlich in der individuellen

Bestimmtheit und Schärfe dieser Vorherfagung, worin sie in der doch geschichtlichen Zeichnung bei Jud. nicht nur nicht zu bleibt, sondern voransteht (vgl. ntl. 13—15. 18—22). Sit die geschilderten Verführer auf einer Stufe der Entwicklung, sie zur Zeit der Abfassung des Judasbriefes noch nicht erreicht haben; und vereinigt sich zugleich alles Andere zu der Annahme, daß der Judasbrief der frühere sei, so ist kaum mehr zu glauben, daß der Verf. hier von einer an sich erst künftigen Erscheinung reden wolle. Nur für die Leser ist sie noch künftig, anderwärts aber bereits vorhanden und wirksam und dort bereits in der Weise bestritten, welche der Verf. zur Grundlage seiner eignen Bestreitung machen kann. So erklärt sich, warum nur dasjenige, was der Verf. von dem Auftreten und der Wirksamkeit der Verführer innerhalb des Leserkreises sagt, im Futurum B. 1. dargestellt ist, während die Beschreibung ihres Wesens und ihres gleichem Treibens präsens gehalten ist. Nicht also weiß der Verf. in einer die Erfüllung des Judasbriefes an Ausführlichkeit überbietenden, der Analogie neutestamentlicher Weissagung entbehrenden Weise von etwas rein Zukünftigem, sondern er (vgl. 3, 17) seine Leser zuvor warnen vor einer auch ihm drohenden, anderweitig bereits hervorgetretenen Verführung. Während erscheint dabei nur das ὅτι B. 18; vgl. jedoch zu d.

ὅτινες παρεισάξ. αἰρ. ἀπὸλ. — ἀρνούμενοι gehört zusammen und will die Bezeichnung pseudod. rechtfertigen (quippe et Kal vor ἀγορ. ist demnach als Steigerung (vel, adeo) und weitere ἐπαγορτες als eine zu dem Ganzen ὅτινες — ἀρν. hinzutretende Bestimmung zu fassen (Win. 314). Anders verhält sich καὶ mit ἐπαγορτες und fassen τὸν ἀγορ. . . . ἀρν. als Zusage: indem sie auch, den Herrn verleugnend, sich selbst schon Verderben zuziehen (Weng., Win. 5. N. G. 399 fg. N.). καὶ . . . ἀρν. ist offenbar eine passendere Erläuterung für παρεισ. αἰρ. ἀπ. als für das folgende ἐπαγορτες τλ. Huth. und als einfache Copula und das Part. ἐπαγορτες statt des vi fin. gefaßt wissen: und welche, durch Verleugnung des Herrn über sich selbst zu herbeiführen, indem er ohne Noth eine convariata annimmt und τὸν ἀγ. . . ἀρν. ebenfalls als Nebenbestimmung zu ἐπαγ. zieht. Παρεισάξ. entsprechend παρεισέδυσαν zu Jud. 4. Es sind verkappte Gegner der Wahrheit, die

äußerlich zur Gemeinde halten (B. 13) und diese Gemeinschaft für ihre Zwecke ausbenten, indem sie unbefestigte Seelen mit dem Schein christlichen Wesens berücken (vgl. namentl. B. 18. 19). Für αἱρεσις nimmt man wegen des vorangehenden ψευδοδ., des folgenden τὸν ἀγ. . . . ἀρνούμενοι und wegen des Ausdrucks παρὰ γὰρ, „da man Secten wohl stiften, nicht aber als schon bestehende einführen kann“ (de W., Huth., auch Beng.), die fast für das N. T. unerwiesene Bedeutung: Ketzereien in Anspruch. Aber wenn man καὶ τὸν ἀγ. . . ἀρν. in der angegebenen Weise mit παρὰ γὰρ. verbindet, so ist damit der erklärenden Beziehung des οὔτινες τλ. zu ψευδοδ. genug gethan, auch wenn man unter αἱρ. Spaltungen versteht, und das Anzetteln derselben wird, zumal wenn dergleichen schon anderwärts sich findet (vgl. ἀποδιop. Iud. 19), ein παρὰ γὰρ. genannt sein können. Ἀπώλειας nicht Gen. der Eigenschaft = perditas, pessimae (Beng.), sondern: die zur ἀπώλεια führen, im Sinne des folgenden ἐπαγ. ε. ἀπώλ. B. 1, dann B. 3 und 3, 16 (Win. 169 fg.). Καὶ τὸν . . ἀρν. als Spitze des Irrthums und offener Widerspruch zu dem Inhalte des apost. (1, 16) und proph. Zeugnisses: sie leugnen dessen δύναμις, die Machtstellung desselben (vgl. zu Iud. 4) als des κύριος ἡμῶν 1, 8. 14. 16. Woran diese Machtstellung beruht, und damit zugleich, wie schwer die Verschuldung dieser Irrlehrer ist, besagt ἀγορας. (exaggeratur hac ratione doctorum impietas Gerh.). Die Verführer sind durch diesen Vorwurf als abtrünnige Christen bezeichnet, vgl. 1, 9 und namentlich 2, 19 fg. Als Kaufpreis nennt 1 Petr. 1, 19 (vgl. Apof. 5, 9; Apg. 20, 28; 1 Kor. 6, 20; 7, 23) das τίμιον αἷμα Χριστοῦ; ebenso ist es hier gemeint. Schon dieser Ausdruck beweist, daß, wenngleich die Heilthatfachen des Sterbens und Auferstehens Christi in diesem Briefe nicht, wie im ersten, ausdrücklich erwähnt werden (Huth. S. 247), dieselben doch als der selbstverständliche Grund der Heilsstellung Christi und aller Heilsgewißheit der Leser vorausgesetzt werden, vgl. 1, 1. Ἀρνούμενοι si non expressis verbis, tamen ipso facto, sagt Gerh., richtiger Beng.: doctrina et operibus, und zwar als ψευδοδ. durch ihre Doctrin. Aber zu ange Beng. nach 1 Joh. 4, 2 fg. negant illum vere venisse in carne, und zu weit Huth.: indem sie anders lehren und leben, als Christen geziemt; vielmehr eben als δεικνύτης, der sie

erlöst hat, leugnen sie ihn. Indem sie das Leben in den Kästen des Fleisches für die wahre Freiheit ausgeben 2, 19, bedürfen sie und begehren sie keines solchen δεσπότης, vgl. zu Jud. 4, 8 und unten 2, 10. 19 fg., ähnlich den Feinden des Kreuzes Christi, vor denen Phil. 3, 18 fg. gewarnt wird. Ἐπάγοντες τλ. Diese Participialbestimmung zum Ganzen besagt, daß die ἀπάλεια, in welche diese Verführer Andere verlocken, an ihnen selbst vor Allem in Vollzug kommen wird. Homo infert sibi, Deus infert ut vindex v. 5 Beng. Ob ταχινή = baldig oder = plötzlich? Nach 1, 14 und 2, 3 das erstere; wenigstens das letztere nicht ohne Einschluß des ersteren; denn das will der Verf. doch sicherlich nicht sagen, daß nur eben irgend einmal ein plötzliches Verderben über sie kommt.

B. 2. „Und Viele werden ihren Ausschweifungen nachfolgen, um welcher willen der Weg der Wahrheit gelästert werden wird.“

Auf den Einfluß und die Verbreitung wird hier hingewiesen, welche jene Verführer um ihrer fleischlichen Zügellosigkeit willen finden werden, sowie auf die Schmach, die in Folge davon die christliche Wahrheit selbst treffen wird. Hoc vero non leve est scandalum infirmis, quum vident communi mundi applausu excipi falsas doctrinas Calv. Διὸ γρηγορεῖτε Apg. 20, 31 vgl. 1 Cor. 10, 12. Nicht die αἱρέσεις werden jetzt auf einmal ἀσελγ. genannt (de W.), sondern die praktische Seite wird (vgl. Jud. 4) genannt, durch welche jene ψευδοδ. verführen. Est illa esca, quae multos in sequelam trahit Beng. vgl. B. 18 fg. B. 10. 13—15. Die Jud. 4 für sich hingestellte Charakteristik der Verführer ist hier in die Schilderung ihrer Wirksamkeit verwoben. Πολλοί vgl. Mt. 24, 11 fg. und 1 Tim. 4, 1—3; 2 Tim. 3, 1—5. „Wie es geschah in den Tagen der Verwüstung unter Antiochus (Dan. 8, 12. 13; 11, 22—30), so wird es wieder geschehen in den letzten Verwüstungstagen“ (Wess.). An diese danielische Weissagung erinnert die neuest., welche von dem bevorstehenden Abfall vom Glauben und der Zerstörung der Gemeinde redet (Hofm. Schriftb. II, S. 613 fg.). Ἐξακ. vgl. 1, 16. Zum Plur. ἀσελγ. 1 Petr. 4, 3. — Δι' οὗς ... βλασφ. Das Relat. geht wol nicht auf πολλοί (der Schr. Gerh.), sondern auf αὐτῶν (Beng., de W. u. A.), da jene Beziehung von

der Charakteristik der Verführer abführen würde, auch B. 3 ohne neue Subjectsbezeichnung sie gemeint sind. Von ihnen gilt das Gegentheil dessen, wozu der erste Brief (2, 9. 12; 3, 16 vgl. Diell., Bess.) so dringend ermahnt: statt die Ungläubigen durch einen schönen Wandel zu gewinnen, verleiten sie dieselben zur Lästerung der Wahrheit (*alios ad conviciandum armant Calv.*), indem diese dem Weg der Wahrheit zur Last legen, was vielmehr Zeichen des Abfalls von demselben ist (vgl. auch Röm. 2, 24; 1 Tim. 6, 1; Jak. 2, 7). 'H ὁδὸς τῆς ἀληθείας nach alttest. Ausdrucksweise (Ps. 119, 29 fg.) = der Wahrheitsweg, nicht der zur Wahrheit führt (Wahl), sondern der selbst die Wahrheit ist gegenüber dem Wege jener ψευδοδ., der Lüge ist, vgl. B. 15. 21 und Apg. 9, 2; 16, 17; 18, 25; 19, 9. 23. In allen diesen Stellen ist ὁδός nicht Bezeichnung der Wahrheit an sich, sondern sofern sie Norm für den Menschen ist.

B. 3. „Und in Habsucht werden sie mit erdichteten Worten an euch Gewinn suchen, denen das Gericht von längst her nicht säumt und ihr Verderben schlummert nicht.“

B. 3 schildert nun weiter die unwürdige Weise dieser Verführer, die, fern von aller Sorge um das Heil der Seelen, es nur auf selbstischen Gewinn von denen abgesehen haben, die sie mit ihren Erdichtungen berücken, dafür aber ihres annahenden Verderbens gewiß sein dürfen. 'Εν πλεονεξίᾳ (Win. 345) Bezeichnung der Gesinnung, die sie leitet und beherrscht, vgl. zur Sache B. 13. 14 fg.; Jud. 11 fg. 16; dasselbe Motiv 1 Tim. 6, 5 fg.; Tit. 1, 11; auch Röm. 16, 18; dagegen 1 Petr. 5, 2. Dieser Charakterzug hängt mit der gesamten Lebensrichtung dieser Verführer auf Sinnengenuss zusammen: die Verführung Anderer muß ihnen die Mittel zu eigenem Wohlleben verschaffen, B. 13 fg. Das Mittel, dessen sie sich dabei bedienen, sind πλαστοὶ λόγοι (nur hier) = erdichtete, selbstersonnene und darum erlogene Reden im Gegensatz zu dem auf Thatsachen ruhenden, Thatsachen zum Inhalt habenden Zeugnisse des ap. Wortes 1, 16. Ueber den Inhalt dieser λόγοι gibt außer B. 1 B. 10—12. 17—20 Aufschluß. Sie haben sich eine Theorie des Lasters zurechtgemacht, die aller Scheu vor übersinnlichen Gewalten entledigt (B. 10) und die wahre Freiheit in der ungestörten Hingabe an die Lust des Fleisches (B. 15 fg.) suchen lehrt; und mit dieser

Weisheit treiben sie Schacher. Ὑμᾶς ἐμπ. Das Verb. ἐμπ. ist gewöhnlich mit dem Acc. der Waare, mit der gehandelt (Hos. 12, 1) oder die erhandelt wird (Spr. 3, 14), verbunden, was dann auf Personen, sofern sie als Handelsartikel gelten, übertragen sein könnte (vgl. b. Beng.). Aber diese Auffassung widerstreitet dem Contexte. Von einem Verhandeln der Leser durch jene Verführer kann in keiner Weise die Rede sein; aber auch erhandelt werden sie nicht wie eine Waare, über die Andere zu verfügen hätten. Vielmehr sind die Leser als der Markt betrachtet, wo jene Irrlehrer für ihr Wohlleben profitiren wollen, also wie Win. S. 199, Gerh., Beng., Guth. u. A.: sie beschachern euch, machen an euch ihr Geschäft (dabunt verba, accipient pecuniam Beng.), vgl. zur Sache B. 13 fg.; in sprachlicher Beziehung Philo in Flacc. p. 984 ἐνεπορεύετο τὴν λήδην τῶν δεσποτῶν, Ezech. 27, 21. Eine geflissentliche Rückbeziehung auf den Ausdruck ἀγορ. B. 1 (so Dietl., Brückn.) ist bei der Verschiedenheit des Objects und der Bedeutung nicht anzunehmen. — Οἷς — νυστάζει vgl. Jud. 4 οἱ πάλαι προγεγρ. εἰς τ. τ. κρίμα. Der Verf. kommt noch einmal auf den Gedanken am Schlusse B. 1 zurück, um auf das Folgende überzuleiten. Was B. 1 als nothwendige Folge des Treibens dieser Verführer dargestellt ist, erscheint hier als der unausbleibliche Erweis göttlicher Strafgerechtigkeit und dient so dem Ersteren zur Erklärung. Ad consolandos et muniendos pios pertinet quod poena copiose describitur ante commemorationem operum impiorum Beng. Τὸ κρίμα das Urtheil der Verwerfung; ἡ ἀπώλεια das durch das Urtheil verhängte Verderben; beides auch 3, 7 verbunden. Οὐκ ἀργεῖ vgl. 3, 9 οὐ βραδύνει — οὐ νυστάζει vgl. Mt. 25, 5. Den Sinn der Negation hat schon Gerh. richtig erkannt: quamvis Deus ad tempus videatur connivere, poena tamen ipsorum certissime et opinione citius est eventura. Nicht das Gericht schläft; aber sie schlafen und träumen in sorgloser Sicherheit Jud. 8. Was mit οὐκ ἀργεῖ — οὐ νυστ. gemeint ist, macht ἐκπαλαι und der Zusammenhang mit B. 4 fg. klar, wobei ich voraussetze, daß ἐκπαλαι nicht mit τὸ κρίμα, als hiesse es τὸ ἐκπαλαι προγεγραμμ. (so de W., wogegen Brückn.), zu verbinden ist. Als geschäftig nämlich und wach von längst her ist das Gericht gedacht, sofern eben an den Beispielen göttlicher Strafgerechtigkeit

aus alter Zeit B. 4 fg. Gottes schonungsloser Eifer gegen die Gottlosen als eine für alle Zeiten gewisse Thatsache erkannt wird, vgl. damit Jud. 14 καὶ τούτοις προεφητ. und Beng.: unum idemque est iudicium super omnes peccantes, quod in animo iudicio sine intermissione agitatur dum erumpit. Nicht die Eile, wozu ἐκπαλαί nicht paßt, sondern das rastlose Annähen des Gerichts, das sich wie Wetterwolken über dem Schuldigen ansammelt, bis es zuletzt über ihn losbricht, soll beschrieben werden. Ueber den dat. inc. οἷς Win. 190; ebenda 135 u. 511 über καὶ αὐτῶν statt des Relativ.

Uebersichten wir noch das Verhältniß von B. 1—3 zu Jud. 4, so ergibt sich: 1) fast aller Stoff, den Jud. 4 bietet, das τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμ. χάριτα μετατ. abgerechnet, hat in dem petr. Briefe ein Entsprechendes; aber 2) der petr. Brief enthält auch Mehreres, wofür Jud. 4 keine Parallele bietet; 3) der petr. Brief bestimmt Einzelnes genauer und charakterisirt schärfer (statt ἀνδρες ποῖ τινες . . . ἀσεβεῖς geradezu ψευδοδιδ., statt παρεισέδυσαν — παρεισάξ. αἰρ. ἀπωλ. und πολλοὶ ἐξακ. ἀ. ταῖς ἀσελγ., dann πλαστοῖς λόγοις ὑμ. ἐμπ., wofür Jud. 4 nichts bietet); 4) er gibt nicht wie der Judasbrief eine persönliche Charakteristik der Verfasser, sondern verwebt den dem Judasbriefe entsprechenden Stoff in die Schilderung ihrer Wirksamkeit, ihres Einflusses und ihrer Beredsamkeit; jedoch 5) verfährt er wie überhaupt, so namentlich auch da, wo er sich mit dem Judasbriefe berührt, vollkommen frei und selbständig, Gedanke und Ausdruck nach Maßgabe des eigenen Contextes gestaltend. Aus dem allen folgt nach sonstiger Analogie, daß der zweite petrinische Brief der spätere, mit selbständiger Benutzung des Judasbriefes geschriebene sei, während die Gedrungenheit der Darstellung Jud. 4 in Verbindung mit der geringeren Bestimmtheit einzelner seiner Angaben (so namentlich ἀνδρες ποῖ τινες . . . ἀσεβεῖς vgl. mit ψευδοδ.) für die Priorität und Originalität dieses Briefes sprechen. So auch Huth. S. 331 fg., womit auch Brückn. S. 163 fg. zu vgl. Anders dagegen Dietl. S. 142 fg., dessen Bestreitung der späteren Abfassung des petr. Briefes nur diejenige Auffassung trifft, welche die selbständige Haltung desselben verkennet. Seine positiven Beweise für das Gegentheil, wie daß Petr. erst A. 3 auf das κρῖμα komme, sich auf das einfache θεοπότην B. 1 vgl. mit Jud.

4 beschränke (wozu jedoch ἄγος. gefügt ist), sind, wie schon Andere bemerkt haben, von keiner Bedeutung. Daß das Fut. ἔσονται παρσιζάξ. etc. der späteren Abfassung des petr. Briefes nicht widerspreche, darüber vgl. das zu ἔσονται Bemerkte.

V. 4—9 folgt nun die Begründung des Gedankens V. 3 οἷς . . οὐ νυστάζει. An dem Strafgerichte über die gefallenen Engel, über die erste Welt und die Städte Sodom und Gomorrha erweist der Verf. die Gewißheit des über diese Verführer anstehenden Gerichts. Indem er aber von dem zweiten Beispiel an die dem Gerichte zur Seite gehende Erweisung rettenden Erbarmens gegen die Frommen, Noah und Lot, mit in Betracht zieht, erleidet der ursprüngliche Gedanke, wie wenig diese Verführer eine Verschönerung zu gewärtigen haben, eine Aenderung: der Nachsatz geht über V. 8 der Form nach ganz verloren, V. 9 aber, der dem Inhalte nach den Nachsatz enthält, bringt nun in Form einer allgemeinen Sentenz ein zwiefaches Ergebniß als Schlußfolgerung, nämlich daß Gott die Frommen zu retten, die Ungerechten aber zu treffen weiß, welcher letzterer Gedanke durch ein μάλιστα V. 10 auf die in Rede stehenden Gottlosen bezogen ist. So kommt der ursprüngliche Gedanke wieder zur Geltung, und die weitere Charakteristik der Gottlosigkeit dieser Verführer ist damit eingeleitet (vgl. Win. S. 502). Die Wahl der Beispiele und ihre Anordnung weicht darin von dem Judasbriefe ab, daß in dem letzteren das Gericht der Sintfluth fehlt, dafür aber das Gericht über Israel in der Wüste gewählt und den andern beiden Beispielen vorangestellt, das dritte aber über Sodom und Gomorrha in ein erläuterndes Verhältniß zu dem über die Engel gestellt ist. Eine weitere Differenz ist die, daß Judas die Art der Versündigung genau angibt, eben hiernach auch die Beispiele ordnet und auf die Ähnlichkeit zwischen jener bereits gerichteten Gottlosigkeit und jener der gegenwärtigen Verführer seinen Schluß auf das gleiche Gericht, das sie treffen wird, baut. Der petrinische Brief dagegen nennt einfach die leuchtendsten Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit und zwar in chronologischer Folge. Endlich übergeht Judas seinem Gedankengange gemäß die Beispiele der Errettung, deren Heranziehung in dem petr. Briefe sich daraus erklärt, daß „eine ausführliche Ermahnung gläubiger Christen vorhergegangen, dann erst zu den Irrlehrern übergegangen ist“

(Harl.). Welche Schlüsse sich auch von hier aus über das geschichtliche Verhältniß beider Briefe zu einander ergeben, darüber B. 9 am Schlusse. Gegen Dietlein's zweitheilige Anordnung, demnach er B. 4. 5 als Gericht über die alte Welt zusammennimmt und B. 6 als Gericht innerhalb der zweiten Welt und nur dieses als eigentliches Beispiel faßt, vgl. Huth. S. 296 und Brückner S. 157 Anm.

B. 4. „Denn wenn Gott Engel, nachdem sie gesündigt, nicht verschont, sondern in Banden der Finsterniß zum Abgrund verstoßen und so zur Aufbehaltung für das Gericht überliefert hat . . .“

Ohne Zweifel ist hier dasselbe Ereigniß wie Jud. 6 (vgl. die Ausl.), somit die 1 Mos. 6 erzählte Versündigung von Engeln mit Töchtern der Menschen gemeint. Denn wenngleich hier die Art der Versündigung nicht bezeichnet ist, so weist doch auch hier B. 10 μάλιστα τοὺς ὁπ. σαρκὸς τλ., der Plural ἀγγέλων, die Art der Strafe: σειραῖς ζόφου ταρτ. παρ. τλ. (vgl. zu Jud. 6) auf dasselbe Factum hin. Und die sofortige Erwähnung der Sintfluth B. 5 ist zwar kein eigener Beweis für diese Auffassung (Dietl.), stimmt aber zu ihr besser als zu irgend einer andern.

— Ἀγγέλων ἅμ. nicht: der Engel, sondern: Engel, „welche und soviel ihrer gesündigt haben“ (Win. S. 113 Anm.), d. i. „so hoher Geister und edler Creaturen“ (Huth. vgl. Gerh., Beng. u. A.). Non tamen illos sua dignitas eripuit e manu Dei (Calv.). Zu εἰ im Sinne von ἐπεὶ Win. S. 398; daher auch οὐ nicht befremden darf, vgl. das. S. 424. — Ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρτ. παρ. εἰς κρίσιν τηρουμένους (denn so, nicht τετηρημένους oder κολαζομένους wie B. 9 [Lachm.] ist zu lesen, vgl. Tischb.). So wenig hat er ihrer geschont, daß er sie in Banden der Finsterniß zum Abgrund verstoßen hat, damit sie daselbst für das Endgericht aufbehalten bleiben. Daß sich mit diesem Zustand der Gebundenheit die neuest. Angaben über die Wirksamkeit des Satan und seiner Engel nicht vertragen, darüber zu Jud. 6. Σειραῖς ζόφου faßt man als gen. appos.: caligine velut catenis (so Gerh.: tenebris constricti, Calv., ähnlich Beng. u. A. vgl. Weish. 17, 18 ἀλύσει σκότους ἐδέσθησαν). Doch spricht Jud. 6 δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν nicht dafür. Besser also:

Bande, die sie ὑπὸ ζόφου fesseln. Ταρταρώσας = in den Tartarus hinabstürzen. Der Ausdruck selbst, nur hier im N. u. N. T., erinnert an die Sage von dem Sturz der Titanen, dem Seitenstück griechischer Mythologie zu dem 1 Mos. 6 erzählten Ereigniß. Ueber den Tartarus, der Gehenna der Griechen, s. die Lexx. Lamb. Bos, Beng. z. d. St. Viele Ausleger (so z. B. Gerh., Calv., Pott, Wahl, zuletzt Huth.) trennen σαρ. ζοφ. von ταρτ. und ziehen es zu παρσδ., weil es nicht als Mittel der Hineinversetzung in den Tartarus passe, was den Sinn gemäß validissimis catenis e coelo in inferum detracti; wogegen das ζόφου. Aber als cas. modalis (Win. S. 194) zu ταρταρ. läßt es sich fassen, sodaß „die Versetzung als Act sich in Fesseln vollendet“ (Brückn.); und dieses so bestimmte ταρτ. ist dann Voraussetzung des παρσδ.

Εἰς κλίειν τηρ. „als solche, welche aufbewahrt werden“, vom Standpunkte der Gegenwart Win. S. 306, nämlich für die κλίειν d. i. für das Gericht des großen Tages Jud. 6, vgl. hier mit Apok. 20, 1—3 u. 7—10, welche Stellen allein schon beweisen, daß hier eben nicht vom Satan die Rede ist. Παρσδ. sicut judex tradit captivos ministris Beng.

B. 5. „Und er der alten Welt nicht verschont, sondern nur selbacht Noah den Herold der Gerechtigkeit bewahrt hat, während er die Wasserfluth über die Welt der Gottlosen brachte . . .“

Dies Beispiel fehlt zwar Jud. 5—7; aber in anderer Form und in noch bestimmterer Beziehung auf die Gottlosen seiner Zeit erinnert Judas B. 14 fg. an dasselbe Ereigniß (vgl. z. d. St.) Außerdem ist 1 Petr. 3, 19 fg.; Mt. 24, 37 (Hofm. Schriftb. I, S. 656) zu vgl. Κόσμος ἀρχαῖος (über das Fehlen der Art. Win. S. 112) = die uranfängliche, alte Welt im Gegensatz zu der zweiten aus der Sintfluth erneut hervorgehenden (3, 5. 6), nicht bloß das genus humanum (Wahl), sondern wie 3, 3, 6 Inbegriff alles Geschaffenen; ebenso dann auch κόσμος ἀσεβῶν die Welt der Gottlosen, die durch die Gottlosen verderbte Welt sammt ihnen 1 Mos. 6, 13; 8, 21. Οὐκ ἔφεισας geflissentlich wie B. 4: so wenig als jener Engel, hat er der Welt des Anfangs verschont; auch hier der Ansatz zu einem Schluß a majori ad minus. Ἀλλὰ — ἐπάξας gehört als Gegensatz zu οὐκ ἔφεισ. zusammen; der Participialsatz explicirt, was

in ὄγδοον Nōe als Gegensatz zu dem gesammten κοσμ. αρχ. (Beng.) implicite enthalten ist (vgl. 1 Petr. 3, 20 ὀλίγοι, τοῦτ' ἐστὶν ὁκτὼ ψυχὰς) = indem er brachte, dem ἐφύλ. gleichzeitig (Win. S. 307). "Ογδοον — τοῦτ' ἐστὶν ὁκτὼ ψυχ. 1 Petr. a. a. O. Demnach ὄγδ. als achten mit sieben Andern; für welche im N. T. sonst nicht vorkommende Ausdrucksweise die Belege bei Raph., Rypke, Win. S. 223 auch ohne hinzugesfügtes αὐτός sich finden. Andere dagegen (nach dem Vorgange von Heinsf., Lightf., Wolf, Ullm. a. a. S. 56 fg., Olsh. Opp. p. 49 sq. Winbischm. p. 21, Schwegl. Nachapost. Zeit I, S. 515) wollen ὄγδοον mit δὲκ. κηρ. nach Analogie von Jub. 14 (vgl. anderweitige Beispiele derartiger Zählung bei Ullm. S. 57) verbinden, demnach die Reihe solcher Herolde mit Enos (vgl. 1 Mos. 4, 26) beginnen würde. Mit Unrecht: denn erstens hat δὲκ. κηρὺς bei Noah seinen historisch bestimmten Sinn, der auf Enos und die folgenden Stammväter keine Anwendung erleidet; zweitens hätten wir dann Jub. 14 wieder eine andere Zählungsweise, mag man bei ἑβδομος bloß an die Abstammung oder zugleich, indem man ἑβδ. mit προσφ. verbindet (Ullm.), an die Zahl der προσφύσαντες denken; und die jüdische Tradition kennt, den Elementen zufolge, überhaupt nur sieben Säulen der Welt bis Mose, von denen Henoch der zweite ist (vgl. Ullm. S. 157, Hilgenfeld Element. S. 158). Ferner hätte diese Bestimmung des Noah als achten Heroldes weder als Zeitbestimmung noch sonstwie für den Context eine signifiante Bedeutung (anders dagegen Jub. 14), während dagegen die Angabe der Zahl der Geretteten gegenüber dem Untergange der übrigen Welt sich von selbst aufdringt. Auch konnte in diesem Gegensatze Noah nicht wohl allein ohne die Seinigen als gerettet genannt werden. Und warum wäre ὄγδοον, für das ein besonderer Nachdruck bei jener Auffassung gar nicht zu erweisen ist, von δὲκ. κηρ. getrennt und mit Nachdruck vorangestellt? Mit Recht sind daher die neuesten Ausleger zu der alten, von Beda, Luth., Calv., Gerh. u. A. vertretenen Auffassung zurückgekehrt. Beda findet zugleich eine mythische Beziehung auf die octava aetas, die mit der Auferstehung anhebt, Dietl. auf eine heilige Acht als Abschluß der alten Welt (?), Vermuthungen, die jedenfalls im Context selbst keinen Halt haben (so urtheilen auch Luth., Brückn.). Δὲκ. κηρ. nicht

„ein“, sondern der Herold der Gerechtigkeit (Win. S. 126); wenigleich ἐκήρ. 1 Petr. 3, 19 nicht von einer Predigt Noah zu verstehen ist, in dem κατασκευαζ. κιβωτοῦ sein sprechendes (vgl. den Comm.). Hier liegt in der Bezeichnung Noah's der Grund seiner Verschönerung wie der Nichtverschöner der Uebrigen, die auf den κήρ. δίκ. hätten hören sollen. An Emphase des Ausdrucks κήρυξ, sofern das ablegari ab aliquo dynasta, das munitum esse publica autoritate publica et clara voce aliquid denuntiare dazu gehört, hat Gerh. hingewiesen, vgl. v. Zeschwitz diss. de desc. Chr. inferos p. 31 sqq. Hiezu will ore silente (Beda) nicht passen: mit Wort und That. So auch v. Hofm. Schriftb. I. II. 1, S. 85. Δικαιος. wie nach Hebr. 11, 7 Noah's eine Gerechtigkeit Glaubensgerechtigkeit gewesen (v. Hofm. Schriftb. I. S. 585 fg.), so auch seine Predigt eine Predigt dieser Gerechtigkeit (gegen Huth.): sofern er mit Wort und That, namentlich mit der Zurüstung der Arche bezeugte, daß bußfertiger Glaube an Gottes drohendes und verheißendes Wort erforderlich sei, um die Verschönerung vor dem Gerichte zu finden (vgl. b. de W. außerbibl. Stellen über Noah als Bußprediger). Κατακλ. ohne Art., weil an sich bestimmt, vgl. 3, 6; Mt. 24, 38 Luc. 17, 27 = inundatio. Κόσμος. ὅς. f. oben zu ἀρχ. κόσμος. Ἐπάξ. vgl. B. 1 ἐπάγοντες (zur Form Win. S. 75).

B. 6—8. „Und er die Städte Sodom und Gomorrha äsfchernd zur Umkehrung verurtheilt hat, damit ein Vorbild tüchtiger Gottlosen aufstellend, und den gerechten Lot, der von Unzuchtswechsel der Frevler zu leiden hatte, errettet hat: denn Sehen und Hören fand er, der Gerechte unter ihnen wohl Tag für Tag seine gerechte Seele mit gottlosen Werken quält . . .“

Zu B. 6 vgl. Jud. 7. Die Versündigung dieser Städte ist hier nur nebenbei in B. 7. 8 angedeutet. Καὶ πόλεις Σοδ. (Gen. der Appos. Win. 470) — noch immer unter Voraussetzung des ei. B. 4 als Folgerung a majori (vgl. 1 Mos. 13, 10: „Garten Gottes gleichwie Egyptenland“). Καταστρ. = 1 Mos. 19, 29 LXX, im N. T. noch 2 Tim. 2, 14; der ist der der Richtung (Win. S. 189 vgl. Mt. 20, 18); κατὰ nämlich durch die Einäsfcherung. Ὑπόδειγμα — τεδεικώς —

Beispiel der Sünde und des Gerichts 21 Mal in der Schrift erwähnt (vgl. Gerh. p. 236; Bess. S. 504 vgl. 5 Mos. 29, 23; 32, 32; Jes. 1, 9; 3, 8. 9; Jer. 23, 14; Ezech. 16, 46 fg.; Mt. 10, 15; 11, 23; Röm. 9, 29; Apok. 11, 8 u. a.). Ὑπόδειγμα (vgl. Wahl über den nichtklass. Gebrauch statt παράδειγμα), dem Context zufolge als Beispiel, welche Strafe der μελλ. ἀσβ. wartet. Das Gericht des Feuers am Anfang der neuen Welt ist ein Abbild des ihrer wartenden Endgerichts 3, 7. 10. So schon Beda: ostendit portento, quid impii sint sine fine passuri, Calv., Gerh. typus ignis infernalis, Off. 19, 20, vgl. Dietl., Bess. Τεδεικώς Berf. (Win. 242 fg.) als fortwirkende That-
sache, Jub. 7 πρόκεινται.

B. 7. Die durch die gegensätzliche Erwähnung Noah's B. 5 bereits eingeleitete Erweiterung des Gedankens gewinnt hier durch die Nebenordnung (καί) der Rettung Lot's selbständige Bedeutung und bereitet die doppelte Folgerung B. 9 vor. Obwol nicht ursprünglich beabsichtigt, sondern durch die Beispiele alttest. Gerichts hervorgerufen, dient diese Erweiterung gleichwol der Absicht des Ganzen: die Leser wider die Macht der bevorstehenden Verführung zu wappnen 3, 17 und in der Beherzigung der Ermahnung Cap. I zu stärken. Δίκ. Δώτ drei Mal wird ihm B. 7. 8. dies Beiwort gegeben, hier als Grund der Errettung (ähnlich wie vorher δικ. κρη. von Noah), nachher als Grund seines βασανίζειν τὴν ψυχὴν. Ohne Zweifel ist hier im Gegensatz zu ἀδέσμων und nachher zu ἑρ. ἀνόμοις sein eigenes Verhalten und nicht ein Verhältniß gemeint, in das Gott ihn zu sich gestellt hat; aber zu diesem Verhalten gehört vor Allem der Glaube, der vor Gott zur Gerechtigkeit gerechnet wird, und eben dieser Glaube an den Gott der Verheißung ist es, der sich im Wandel des Noah inmitten der ihn umgebenden Gottlosigkeit bewährt und ihn als δίκαιος gegenüber den ἀδέσμοις darstellt. Auf sein Verhalten unter diesen Umständen geht auch zunächst nur das Beiwort δίκαιος. Καταπον. — ἐρρύσατο vgl. 1 Mos. 19. Καταπον. (affligi, vexari nur noch Apg. 7, 24) ist schon wegen der Erläuterung in B. 8, und da ἀναστροφῆς besser zu καταπον. als zu ἐρρύσ. paßt, mit ὑπὸ . . . ἀναστρ. zu verbinden, wiewol sprachlich die Verbindung mit ἐρρ. (hervor unter ic.) nicht unmöglich wäre (vgl. Win. S. 330). Ἀδέσμος verwandt mit ἀδέμιτος 1 Petr. 4, 3 (Apg. 10,

28), nur noch 3, 17 als Bezeichnung der drohenden Verführer, die nach 2, 10 in gleicher Weise ihrer zuchtlosen Begierde in grundsätzlicher Auflehnung gegen jede Schranke (2, 19) sich überlassen: homines nefarii qui nec jus nec fas curant (Gerh.); qui contra naturam peccabant (Weng.) vgl. Jub. 7. Αἰχμαῖοι Philo von den Sodomitern: ὀχέας ἐκδέσµους μεταδιώκοντες mit von den Giganten vgl. Edsn. S. 491. Ἡ ἐν ἀσέλγ. ἀναστρ. vgl. zur Ausdrucksweise 1 Petr. 1, 17, zur Sache 1 Mos. 19, 4 ff.

V. 8 erläutert das vorangegangene καταπονείσθαι des gerechten Lot. Was er unter ihnen sah und hörte, das war für ihn, den Gerechten, eine tägliche Qual seiner gerechten Seele. Nicht nur frei hält er sich von ihrer Gottlosigkeit und wird ihr nicht erst damit gram, daß er persönliche Unbill erfährt, sondern schon die Wahrnehmung mit Auge und Ohr empfindet er als Qual der Seele — den Lesern eine Mahnung, wie sie selbst sich zu dem ihnen drohenden gottlosen Treiben zu stellen haben, um des Trostes V. 9 genießen zu dürfen. βλέµ. καὶ ἀκοῇ mit Nachdruck als Ausführung des καταπον. voran, gehört zu ἔβας. als cas. modalis. (Win. 194.) Ἐγκατοικ. darf man schon wegen des daneben stehenden ὁ δίκ. nicht als Vorwurf fassen; es will nur das βλέµ. καὶ ἀκοῇ . . . ἡµερ. ἐξ ἡρ. begründen. Ἡµ. ἐξ ἡµ. im N. T. nur hier, sonst bei den LXX und Profanschriftstellern vgl. Rypke, Wahl. Ueber ψυχὴν vgl. zu 1 Petr. 1, 22. Ἄνοµ. ἔργοις als cas. instrum. Ἐβασαν. schon Calv. richtig: plus exprimit Petrus quam antea, nempe quod voluntarios cruciatus justus Lot subierit . . hunc dolorem a Domino benedictum praeferamus omnibus mundi deliciis. Die Selbstthätigkeit hierbei ist Erweisung der Gerechtigkeit (vgl. Dietl., Huth., de W. u. A.). Gerh. verweist auf Ps. 119, 53. 158. Eine anklingende Stelle aus Xenoph. s. b. Raph. Zum Ausdruck βασαν. vgl. Rypke z. b. St.

V. 9. „Es weiß der Herr Gottselige aus Versuchung zu retten, Ungerechte aber auf den Tag des Gerichts in Strafe aufzubehalten.“

Zur constr. var. s. oben. Der Gemein Satz, als Ergebnis aus V. 4—8, schließt sich im Ausdruck an den Context: ρύεσθαι, vgl. ἔρρυσ. V. 7, εἰς ἡµ. κρισ. καὶ τηρεῖν, vgl. V. 4. Οἶδε (vgl. Ruf. 12, 56; Phil. 4, 12 u. a. vgl. Wahl) = callet, ein

der That mächtiges, in ihr sich erweisendes Wissen, ubi nullum homines auxilium norunt (Beng.). Dessen getröstet sich der Glaube, wenn Gottlosigkeit im Schwange geht. Κύριος = ὁ θεός B. 4 Win. S. 113. Εὐσεβεῖς hier mit δίκαιος wechselnd vgl. zu δίκ. B. 7. Ἐκ περ. ῥύεσθαι. Non praeservantur pri ab omnibus angustis et adversis, sed ex illis liberantur, ut auxilium Dei sit illustrius (Gerh.). Περ. nicht Versuchung zum Abfall, sondern nach B. 7 fg. Leidensanfechtung (Jaf. 1, 2; 1 Petr. 1, 6), bestimmter: schmerzvolle Erprobung unter dem Drucke der Gottlosigkeit. Εἰς ἡμ. — τηρεῖν vgl. B. 4. „Der Ap. sichtet das Ende der ungerechten Menschen mit dem Ende der gefallenen Engel zusammen“ Bess.; demnach κολαζ. nicht = cruciandos, ὥστε κολάζεσθαι von der Zukunft (so Calv., Beng., de W.), sondern von dem Zustande, in welchem die ἁσέβεις der Endentscheidung entgegenharren. Da erst wird das ὑπόδειγμα Sodoms an ihnen zur Wahrheit Mt. 25, 41. Ent Calv.: tenentur occultis vinculis constricti, ut aliquando in iudicium trahantur.

Was das Verhältniß dieses Abschnitts B. 4—9 zu Sub. 5—7 anlangt, so bestätigt sich uns die Annahme einer freien, selbständigen Benutzung jenes Briefes durch den vorliegenden. Die Wahl und Anordnung der Beispiele ist beide Male verschiedene, und die Hinweisung auf Noah und Lot ist dem petr. Briefe ausschließlich eigen und demnach auch die Schlußfolgerung eine verschiedene. Aber die schärfere Eigenthümlichkeit, der strengere Gedankenzusammenhang, die stringentere Schlußfolgerung ist auf Seiten des Judasbriefes, bei dem Wahl und Anordnung der Beispiele nur aus der Rücksicht auf die Art der Versündigung jener abtrünnigen und in Fleischesfreiheit versunkenen Christen sich erklärt (vgl. die Ausl. zu Sub. 5 fg.). Der petr. Brief dagegen hält sich an das Allgemeine und Nabeliegende, zählt die hervorragendsten Exempel göttlicher Strafgerechtigkeit in der Zeitfolge auf, jedes für sich (vgl. dagegen Sub. 7), ohne auf die Art der Versündigung nähere Rücksicht zu nehmen, nur daß gelegentlich B. 7 vgl. mit B. 10 in der Bezeichnung des Wandels der Sodomiters etwas von dem eigenthümlichen Zusammenhang bei Sub. durchschimmert. Wie lose knüpft das μάλιστα δὲ B. 10 im Vergleiche mit dem Judasbriefe B. 8 fg. an! Dasselbe Verhältniß

zeigt sich auch in der Fassung des Einzelnen. Daß die ἄγγελοι nur eben als ἁμαρτήσαντες, die Versündigung des ἀρχ. κόσμου und der Städte Sodom und Gomorrha direct gar nicht näher bezeichnet wird, begreift sich zwar aus der Verallgemeinerung des Gedankenganges überhaupt, der nicht auf eine Folgerung aus der Art jener Versündigungen auf die Gegenwart angelegt ist; aber das Allgemeinere läßt sich, wenn einmal die Benutzung des einen durch den andern feststeht, nur als das zweite betrachten. Es läßt sich wohl verstehen, wie Petrus statt der speciellen Ausführung über die Engel Jud. 6 sich mit einem allgemeinen ἁμαρτήσας begnügt, nicht aber umgekehrt, wie Judas von dem ἁμαρτ. aus zu seiner concreten, in den Gedankengang tief verschlochtenen Darstellung des Gegenstandes gekommen ist. In Folge dieser allgemeinen Fassung fallen dann auch B. 4 die scharfen antithetischen Beziehungen Jud. 6 (vgl. die Ausl.) hinweg, welche jenem Brief so entschieden das Gepräge der Originalität geben. Dem widerspricht nicht, daß der petr. Brief anderwärts erweitert, um dadurch zu verdeutlichen. Als eine solche Verdeutlichung nimmt sich das ἀλλὰ σειρ. ζοφ. ταρτ. παρ. εἰς χρ. τηρ. vgl. mit dem gedruckenen Ausdrücke bei Judas (δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετηρ. aus, ebenso das τεφρώσας κατ. κατέκρινε ὑποδ. μελλ. ἀσεβ. τεδεικώς B. 6 vgl. mit dem dunkeln πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰῶν δικ. ὑπεχ. Jud. 7. Kurz — specielle Fassung, scharfe Durchführung und Verarbeitung nach Maßgabe des Contextes, Gedrungtheit und vergleichsweise Dunkelheit des Ausdrucks sprechen entschieden für die Ursprünglichkeit des Briefes Judä; und man muß eine Ausnahme von der sonstigen Analogie annehmen, um bei petr. Briefe die Priorität zu vindiciren. Uebereinstimmend auch Huth. S. 332 fg. und Brückn. S. 163 fg. Anders zuletzt Dietl., der S. 158 fg. Jud. 6 aus einer Zusammenziehung von 2 Petr. 2, 4. 5 (?) erklärt, bei καταστροφή 2 Petr. 2, eine ausdrückliche Beziehung auf 1 Mos. 19, 29, bei ὑπόδειγμα μελλ. ἀσεβ. τεδεικώς eine gleiche auf 3 Makk. 2, 5: παράδειγμα τοῖς ἐπιγενομένοις καταστήσας annimmt, welche eine Abhängigkeit vom Briefe Judä ausschließt, bei dem er ganz klar die Hinnahme des von Petrus durchgearbeiteten Gedankens erkennt.

B. 10 — 16. Hat der Verf. zuvor das Verderben geschildert, das diese Lügenlehrer verbreiten werden, aber auch das ihne

gewisse Gericht erwiesen, so beschreibt er nun im Anschluß an B. 9 (ἀδίκους) ihre ἀδικία, und zwar 10—12 die ἀδικία ihres als Verführer sie kennzeichnenden Treibens, wobei er die B. 1. 2 bereits eingeflochtenen Andeutungen (τὸν ἄγορ. αὐτ. δεσπ. ἄρν. — αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις) ausführt, sodann B. 13—16 ihre persönliche Verworfenheit und Lasterhaftigkeit. Wie ihre Lehrtätigkeit ein Widerspiel der christlichen ist, so ihr Leben „ein bares Widerspiel des christlichen Wandels, ein frecher Mißbrauch der natürlichen Dinge mit übermüthigem Troke gegen die Mächte, welche darin walten, und noch frecherer Mißbrauch der heiligen Gemeinschaft selbst für die Laster der Schwelgerei, des Ehebruchs und der Habsucht“, v. Hofm. Schriftb. II. 2, S. 669. Zu B. 10—12 ist Jud. 8—10, zu B. 13 Jud. 12. 16 parallel, während B. 14 eine durchaus selbständige Ausführung von B. 13 ist; endlich B. 15. 16 berühren sich mit Jud. 11. Ueber den Wechsel von Zukunft und Gegenwart, den wir als Uebergang aus der Weissagung in die Schilderung, aber veranlaßt durch das bereits in anderen Kreisen erfolgte Hervortreten dieser Lügenlehrer auffassen, s. zu ἔσονται B. 1.

B. 10. „Allermeist aber die, welche dem Fleische in Begierde der Befleckung nachwandeln und Herrschaft verachten. Dreiste, freche Menschen, erzittern sie nicht, Majestäten zu lästern, so doch Engel, an Stärke und Macht überlegen, gegen dieselben vor dem Herrn kein lästerndes Urtheil fällen.“

Hic ad hypothesein descendit, generalem doctrinam (v. 9^b.) suo instituto accommodans (Calb.). Μάλιστα τοὺς τλ. Die Versündigungen der B. 4—7 Genannten waren ja eben solcher Art, wie hier näher bestimmt wird. So schimmert in diesem μαλ. etwas von dem eigenthümlichen Gedanken bei Judas durch, der aus der Gleichheit der Versündigung seine Folgerung zieht. Τοὺς — καταφρον. bei Jud. B. 8 ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαίνουσιν, κυρ. δὲ ἀδεοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν. Wie im Briefe Jud. B. 8 auf B. 4 zurückweist, entspricht auch hier das erstere der Andeutung der ἀσελγ. B. 2, das zweite dem ἄγορ. — ἄρν. Beides steht in Wechselbeziehung: weil sie in ihren Lüsten wandeln, wollen sie von keinem Herrn wissen, der sie losgekauft hat, und weil sie von ihm nicht wissen wollen, hält sie nichts ab, der Lust sich hinzugeben; die Gewalten aber, denen sie durch ihren

Sündenbienst verfallen, fürchten sie nicht, sondern lästern sie vgl. zu B. 17—19 und Jud. 8. — Den Ausdruck ὅπῳ — πορ. faßt Jud. 7 (ἀπ. ὅπῳ σαρκ. ἐτερ.) und B. 8 (σάρκα μιν.) zusammen. Ἐτέρας fehlt hier und damit die Andeutung unnatürlicher Lust. Ἐπιθυμία μiasμοῦ entweder Gen. der Eigenschaft (so Win. S. 211) oder wol besser des Objects (de W., Huth.).

Καὶ κυριот. καταφρονούντας. Bei κυρ. an weltliche Obrigkeit (Huth., Calv., Gerh. u. A.) zu denken, bietet der Context und der Inhalt dieses wie des Judasbriefes keinen Anlaß; geistliche Obrigkeit (so Del. 2 u. A.) zu verstehen, verbietet schon der Ausdruck κυριότης. Es kann, das steht fest, auch hier wie im Br. Jud. nur überirdische Herrschaft gemeint sein (vgl. B. 12 ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφ. mit Jud. 10). Die Frage ist nur, welche überirdische Herrschaft gemeint ist: ob diejenigen Recht haben, welche κυρ. auf Gott, doξ. auf die Engel (Clem. Alex.; Schol., b. Mt., Eft., Calv. u. A.), oder die, welche beides nach Henoch XXVI. 2 auf Gott (Mayerh. S. 177, ähnlich Huth.) beziehen, oder ob unter κυρ. und doξ. engelische Herrschaft und engelische Herrlichkeiten zu verstehen seien (Horn., Beng., Pott, Schneeb.), wobei jedoch Beng. an die bösen, die Anderen an die guten Engel denken, oder ob Dietl. Recht hat, der göttliche und engelische Herrlichkeit aller Art („sowohl Gott als Christus als auch die Engel . . . sogar den Satan nicht ausgeschlossen“): genannt findet, oder Bess., der nur an böse Engel denkt („sie leugnen die Herrschaft der unsaubern Geister, in deren Gewalt sie gelassen sind . . . sie erzittern nicht, die Majestäten des Abgrunds zu lästern“), oder ob man ein Recht hat, κυρ. auf Christum, doξ. auf die gefallenen Engel zu beziehen. — Zunächst halte ich das Letztere, daß wir doξ. gefallene Geister bezeichnet sind, für eine durch B. 11 (vgl. unten) gesicherte Annahme. In welchem Zusammenhang steht nun das doξ. οὐ τρεμ. βλασφ. zu dem κυρ. βλασφ.? Im Br. Jud. ist beides κυρ. ἀπειθεῖν, δόξ. βλασφημοῦν bestimmt unterschieden und als unterschiedliches Verhalten gegen das Unsichtbare dem mit σάρκα μιν. benannten Verhalten gegen das Sichtbare gegenübergestellt. In der vorliegenden Stelle kann nur das ἀσυνδέτως angereihte πολμ. αὐτ. τλ. entweder weitere Explication des vorangegangenen Gedankens sein, demnach dann auch κυρ. auf die bösen Engel zu beziehen wäre, oder es kann zu den

Bilde einen neuen Zug hinzufügen, und κυρ. demnach auf ein Anderes als δόξ. gehen. Gegen die erstere Annahme spricht die Parallele des Judasbriefs, dann der Ausdruck κυριότης, der unmöglich an sich diese specielle Beziehung haben kann; auch erwartete man eher κυριότητας, wie nachher δόξας; ferner spricht dagegen das rückweisende Verhältniß unserer Stelle zu B. 1. 2 (vgl. oben). Der dort wie Jud. 4 hervorgehobene Hauptzug an den Lügenlehrern τὸν ἀγορ. αὐτοὺς δεσπότην ἄρν. würde hier in der geflissentlichen Schilderung ihrer ἀδικία ganz fehlen. Demnach ist κυριότης als ein von δόξ. unterschiedliches Subject zu betrachten, und das Apsyndeton τοῦ αὐτοῦ. fügt in steigender Schilderung ein weiteres neues Moment hinzu. Es wäre also bei κυρ. entweder an Gott oder Christus oder die (guten) Engel zu denken. An die Letzteren allein gewiß ebenso wenig wie an die bösen; denn auch hier würde man dann eher κυριότητας erwarten; der Sing. gegenüber dem Plur. δόξας weist auf eine Einheit hin. Auch drängt sich hier im Hinblick auf B. 1 die Frage auf: warum nur des Verhaltens gegen die Engel, gute und böse, gedacht und der Hauptpunkt übergangen sein sollte, und welches innere Band die Verachtung jener und die Lästerung dieser verknüpfen würde. — Für die Beziehung des κυρ. auf Gott beruft man sich auf Henoch XXIV. 2 („welche ausstoßen mit ihrem Munde ungerechte Dinge gegen Gott und widrige Dinge sprechen von seiner Herrlichkeit“ vgl. Jud. 15). Soweit sich diese Auffassung auf das Buch Henoch stützt, verliert sie damit ihren Halt, daß δόξ. hier nicht wie dort von Gottes Herrlichkeit verstanden werden kann. Abgesehen von dieser Berufung spricht dagegen, daß nach dem Inhalte des Briefes und dem Context der Stelle die Beziehung der κυρ. auf Christus näher liegt. Denn nicht nur wird er im Einklang mit dem Inhalt constant als ὁ κύριος ἡμῶν (1, 8. 11. 14. 16; 2, 20; 3, 2. 15. 18) bezeichnet, und gerade die δύναμις τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. 1, 16 als Inhalt der ap. Predigt, die Erkenntniß „unseres Herrn Jesu Christi“ 1, 8 als Grundlage alles persönlichen Christenthums angegeben und ausdrücklich von den Verführern gesagt, daß sie diese wieder preisgeben 2, 20, und werden die Leser am Schlusse 3, 18 gegenüber der Verführung zum Wächsthum in der Erkenntniß des Herrn J. Christi ausdrücklich ermahnt: sondern es weist auch die Schilderung der

Verführer an u. St. von selbst auf den Anfang 2, 1 zurück, wo als Charakteristikum derselben die Leugnung des δεσποτ., der sie erkaufte hat, genannt ist, ein Zug, der, wie bemerkt, gerade hier nicht fehlen darf, und an den des κυριот. καταφρονεῖν sofort erinnern muß. Zu diesem Zuge stimmt dann auch der neue mit τολμ. αὐτ. etc. hinzugefügte: statt sich des Herrn zu freuen, der sie erkaufte hat, verachten und lästern sie in thörichte Vermessenheit die δόξαι, aus deren Gewalt sie losgekauft sind; aus beidem aber, der Verachtung der κυρ. und der Rehrseite derselben, der Lästerung der δόξαι, resultirt die ungescheute Dahingabe in die Lüste des Fleisches. Κυριότης ohne Art. und nähere Bestimmung, weil ein an sich bestimmter Begriff. Für den Christen, dessen κύριος Christus ist, gibt es nur eine κυριότης, nämlich die Christi. Das καταφρονεῖν (vgl. Röm. 16, 13; 1 Tim. 6, 2) besteht in der Nichtanerkennung (B. 1 ἀρνεῖσθαι, Jud. 8 ἀδεύειν); für sie sind die Thatfachen, auf denen die Gewißheit dieser κυρ. ruht, σεσοφ. μῦθοι geworden. 1, 16.

Τολμ. — βλασφημοῦντες. Aus der Participialconstruction geht der Verf. in steigendem Affect, der auch das Ahsndeton bewirkt (Win. S. 475 fg.), in das verb. fin. über, um dem Gedanken mehr Selbständigkeit und Nachdruck zu geben (Win. S. 505 fg.): denn bei dessen weiterer Ausführung bleibt er dann B. 11 fg. stehen. Τολμ. αὐτάδεις (beides substantiv., letzteres noch Tit. 1, 7 u. LXX vgl. Wahl) = dreiste, freche Menschen, zusammen mit dem οὐ τρέμουσιν eine Schärfung des Gedankens bei Jud., an den (B. 9 οὐκ ἐτόλμησεν) nur das τολμηταί erinnert. Daß unter δόξαι nur böse Geister verstanden werden können, lehrt uns B. 11. Δόξαι können diese heißen: denn „sie sind allerdings im Besitze himmlischer, das heißt, überweltlicher Macht, obgleich außer der Gemeinschaft himmlischer, das heißt, göttlicher Seligkeit . . . Diesen trotzen sie vermessen, diejenige Macht ihnen absprechend, welche ihnen von Gottes wegen, dem sie dienen müssen, eignet“ (v. Hofm. Schriftb. I. S. 459 fg.). Δόξαι sind sie demnach ihrer anerschaffenen Potenz nach, und der Ausdruck ist gewählt, um die Vermessenheit der Lasterer durch diese Bezeichnung des Objects erkennen zu lassen; im Uebrigen vgl. zu Jud. 8.

B. 11. Zur Beleuchtung dieser Vermessenheit stellt der Verf. (wie Jud. B. 9) ihrem Verhalten gegen jene δόξαι das Verhalten

der Engel gegen eben jene Gewalten gegenüber. Denn κατ' αὐτῶν kann nur auf die zuvor genannten δόξαι gehen (vgl. de W.), und das ist ein ausreichender Beweis dafür, daß δόξαι nur böse Geister, nicht gute oder Gottes Herrlichkeitsstrahlen (Huth.) oder seine göttlichen Eigenschaften (Maherh.) sein können; und nicht bloß zählt der Verf. zu den engelischen Herrlichkeiten auch den Satan (de W.), sondern er muß geradezu böse Geister meinen, da eine βλάσφημος κρίς nur solchen gegenüber denkbar ist, und der Zusammenhang von B. 10 und 11 die Einheit des Sinnes von δόξαι B. 10 und κατ' αὐτῶν B. 11 fordert. Bestätigt wird unsere Auffassung durch Jud. 8. 9, dessen specielle Darlegung B. 9 hier generalisirt ist. An die Stelle des ὁ δὲ Μιχ. ὁ ἀρχάγγ. sind hier die ἄγγελοι ἰσχυροὶ καὶ δυνατοὶ μέγας, an die Stelle des διαβόλου, mit dem er über Moses' Leichnam wortwechselt, die δόξαι überhaupt getreten. Daß dabei unser Verf. an noch andere Fälle als den Jud. 9 genannten denkt, etwa an Sach. 3, 2, ist kaum anzunehmen; der Plur. steht als Plur. der Gattung (Win. S. 158 vgl. Mt. 2, 20). Μεγας „als jene πολυ. αὐτάδεις“ (Win. S. 218, so auch Beng., de W. u. A.), wogegen Hofm. (Schriftb. I. S. 460): daß dies eine überflüssige, für den Gegensatz nichts austragende Bemerkung wäre; somit als jene δόξαι (Hofm., Bess.). Gleichwie jene βλασφημοῦντες darum πολυ. αὐτάδ. heißen, weil sie in ihrer Ohnmacht gegen jene Gewalten sich vermessen, so heißt es hier im Gegensatze dazu von den Engeln, daß sie trotz ihrer Ueberlegenheit kein lästerndes Urtheil fällen. Ὅπου — die Bedeutung siquidem, quandoquidem ist weder für das N. T. zu erweisen (vgl. Meh. zu 1 Kor. 3, 3), noch paßt sie in den Zusammenhang, da ja die Begründung nicht auf die Bezeichnung πολυ. αὐτ., sondern nur auf das von ihnen Gesagte gehen könnte, wofür dann B. 11 keine Begründung bietet; dem Zusammenhang nach kann der Sinn nur der von Huth. mit „so doch“ ausgedrückte sein, der sich einfach auf die im N. T. überall erkennbare Grundbedeutung des ὅπου = ubi, cum (vgl. Kol. 3, 11; 1 Kor. 3, 3; Hebr. 9, 6; 10, 18) reducirt. Παρὰ κυρίῳ = bei oder vor Gott als Richter (Win. 352), vgl. Beng.: apud Deum iudicem eumque praesentem reveriti abstinent iudiciis. Doch ist dieser Zusatz nach A. 40. 60 u. a. Vulg. Syr. u. a. Uebb. mit Lachm., Tischb.

wohl zu streichen; anders jedoch urtheilt Reiche vgl. den Comment. crit. 3. b. St.

B. 12. „Diese aber werden unvernünftigen Thieren gleich welche als sinnliche geboren sind zu Sang und Verderben lästern worin sie nichts verstehen, in dem Verderben derselben auch verderben . . .“

Die Lesart γεγεννημένα φυσικά . . . καὶ φθαρήσονται muß den Autoritäten nach für die echte gelten (vgl. Tischb.). Das Verständniß hängt vor Allem von der Erklärung der Worte οἷς ἀγνοοῦσι βλασφ. ab. Nach Hofm. (Schriftb. I. S. 460) ähnlich schon Wolf, wird ἐν οἷς durch ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν erläutert = in dem, was sie lästern, ohne es zu verstehen, nämlich im Verderben desselben werden sie selbst ihr Verderben finden. Was sie lästern, sollen die Dinge des natürlichen Wesens sein, denen sie die Geltung bei Gott absprechen, d. i. sie leugnen die Göttlichkeit, welche der sinnlichen Welt vermöge ihres göttlichen Ursprungs eignet, womit sie zugleich das Verhältniß der in dieser Welt machthabenden bösen Geister zu Gott leugnen, von welchen sie leugnen, daß sie über den das Sinnliche Misbrauchenden etwas vermögen. Allein gegen diese Erklärung spricht, wie schon Huth. bemerkt hat, die Parallelstelle Jud. 10, wo die entsprechenden Worte ὅσα μὲν οὐκ οὐδαμὶ βλασφημοῦσα auf δόξας δὲ βλασφημοῦσι B. 9 zurückweisen, in Beziehung aber auf die Dinge des natürlichen Wesens mit ὅσα δὲ φυσικῶς . . ἐπίστανται dem Wortlaut nach gerade das Gegentheil des ἀγνοοῦσι in der petrinischen Stelle gesagt wird. Ein solches ἐπίστασθαι des Natürlichen ist allerdings der Sache nach zugleich ein ἀγνοεῖν. Aber wie soll Petrus von der Stelle des Judasbriefes aus oder auch umgekehrt Judas von der petrinischen Stelle aus zu einer solchen Vertauschung der Begriffe kommen? Daß Judas in zwei Sätze auseinanderlegt, was in der petrinischen Stelle in einen zusammengedrängt ist, ließe sich meines Erachtens nur dann sagen, wenn Judas in Beziehung auf dasselbe Object beides, das οὐκ οἶδα wie das ἐπίστανται, das βλασφ. wie das φθαρ. aussagte; so abscheidet er durch ὅσα μὲν — ὅσα δὲ die Objecte selbst, und die Rückbeziehung auf B. 9 macht deutlich, daß er Uebersinnliches und Sinnliches einander gegenüberstellt. Ebenso wenig dürfte aber auch der Zusammenhang von B. 12 der petr. Stelle mit

B. 10. 11 δόξας οὐ τρεμ. βλασφ. — ἄγγελοι . . οὐ φέρουσι κατ' αὐτῶν βλασφ. κρίσιν — οὗτοι δὲ ἐν οἷς ἄγν. βλασφ. gestatten, in diesem zusammenfassenden Participialsatz an die Dinge des natürlichen Wesens und nicht vielmehr zunächst an jene übernatürlichen Gewalten zu denken. Freilich kommt auch jene Erklärung zuletzt auf diesen Punkt zurück, aber in einer Weise der Vermittlung, welche aus dem Context schwer zu erweisen sein wird. Denn nicht bloß widerstrebt es dem Zusammenhang mit B. 12, die natürlichen Dinge als Gegenstand der Lästerung zu fassen, der Context selbst deutet auch die Beziehung der Lästerung auf die Göttlichkeit der Welt durch nichts an, sondern bezeichnet vielmehr dieselbe (dieser Erklärung nach) als der φδοῶ verfallen. Ist es aber diese Göttlichkeit der Welt, welche jene Gottlosen lästern, so ist von da aus noch immer ein starker Schritt zur Lästerung jener hohen Geister, um so den Zusammenhang mit B. 11 herzustellen. Endlich dürfte schon der eine Umstand gegen diese Erklärung entscheiden, daß es nicht heißt: ἐν οἷς βλασφημοῦσιν ἄγνοοῦντες, sondern ἄγνοοῦσι βλασφημοῦντες. Es widerstrebt dem Zusammenhang mit B. 11, βλασφημοῦντες als eine bloße Modalbestimmung, sei es zu ἄγνοοῦσιν oder φθαρήσονται, zu fassen, wie die obige Erklärung durch ihre eigene Fassung („in dem, was sie lästern ohne es zu verstehen“) zu erkennen gibt. Kann demnach ἐν οἷς ἄγ. βλασφ. nicht von φθαρήσονται abhängen, so bleibt nur übrig, das fragliche ἐν entweder von βλασφημοῦντες oder von ἄγνοοῦσιν abhängen zu lassen; beides ist möglich (vgl. Win. S. 553); in der Verbindung mit ἄγνοεῖν erweitert ἐν den Gedanken; in der Verbindung mit βλασφημ., die ich mit Win. u. Wahl u. A. vorziehe, dürfte ἐν zur Conformirung des Gedankens mit dem folgenden ἐν τῇ φδοῶ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται gewählt sein. Der Sinn des Vergleichs mit den unvernünftigen, zum Verderben geborenen Thieren ist offenbar ein doppelter, wenn auch nicht in völliger Correctheit ausgedrückt. Diese τολμηταί stellen sich selbst damit, daß sie lästern was sie nicht verstehen, den unvernünftigen Thieren gleich (auf diesen Vergleichspunkt deutet das ἄλογα und das καὶ vor φθαρήσονται, vgl. Bess.) und werden eben deshalb denselben in der φδοῶ, zu der die Thiere geboren sind, gleichgestellt, so daß der Participialsatz ἐν οἷς ἄγν. βλασφ., der rückwärts in Beziehung zu B. 11 den Gegensatz οὗτοι δὲ

aufrecht hält, vorwärts das ἐν τῇ φθ. αὐτῶν καὶ φθαρ. begründet. Die Fassung des Ganzen erklärt sich unschwer aus Jud. 10. Wie hier geschieht, kehrt auch der Verf. des petr. Briefes B. 12 zu dem durch B. 11 in das rechte Licht gestellten Verhalten jener Verführer zurück, drängt nun aber, durch die affectvolle Voranstellung und Erweiterung des Vergleichs ὡς ἄλογα — φθοράν bewogen, das ὅσα οὐκ οἶδασι βλασφημοῦσιν Jud. 10 in einem Participialsatz zusammen und läßt den mit ὅσα δὲ φυσικῶς . . ἐπίστανται ausgedrückten Gedanken jener Stelle in dieser Form bei Seite, führt ihn aber der Sache nach B. 13 fg. ἴδοντες ἵγουμεν. τλ. aus, worauf er B. 15 zu Jud. 11 zurückkehrt. Wie versinnig, wie de W. behauptet, hat der Verf. die Parallelstelle Jud. 10 nicht behandelt; aber eine Ungenauigkeit der Darstellung ist in dem βλασφημοῦντες allerdings anzuerkennen, sofern das βλασφημεῖν nicht in den Vergleich mit den Thieren paßt; allein βλασφημοῦντες war nun einmal durch den Gegensatz zu B. 11 gefordert und somit diese Incorrectheit mit der Voranstellung des ὡς ἄλογα — φθοράν unvermeidlich gegeben.

Im Einzelnen ist noch zu bemerken, daß das Beiwort ἄλογα dem ἐν οἷς ἄγν. βλασφ., und γεγ. — φθοράν dem ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν κ. φθαρ. entspricht. Der Jud. 10 auf das φυσικῶς ἐπίστανται beschränkte Vergleich ist demnach hier auf das φθαίρεσθαι ausgedehnt. Φυσικά vgl. φυσικῶς Jud. 10 „positiv im Gegensatz zu ἄλογα“ (Harl.) = quae naturalibus motibus et concupiscentiis aguntur, non autem ratione ducuntur (Gerh.), ab instinctu naturae pendentia (Wahl); nur noch Röm. 1, 26 in der Bedeutung naturae conveniens. Antithesis ad homines qui ad libertatem et gloriam coelestem debent contendere (Beng.). Γεγεννημένα im Gegensatze zu den Irrlehrern, die durch ihr Verhalten derselben φθορά anheimfallen. Εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν ohne Zweifel des Vergleichs wegen im passiv. Sinne vgl. Jak. 5, 5; Ps. 49, 13. 21; Luk. 21, 35. Ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν nämlich der ζωα γεγ. εἰς φθοράν. Weniger entspricht es dem Vergleiche, φθορά von dem sittlichen Verderben der Irrlehrer und ἐν als Bezeichnung ihres Zustandes zu verstehen (so Beng. de W., Huth. u. A.).

Uebersichten wir wieder das Verhältniß von B. 10 — 12 zu Jud. 8 — 10, so treten uns auch hier die Indicien der Priorität

des Judasbriefes entgegen. Vor Allem gilt das von 2 Petr. 2, 11, wo der Verf. ähnlich wie in Ansehung der Straferempel B. 4. 6 die concrete Darstellung jenes Briefes verallgemeinert, und zwar in einer Weise, daß der Gedanke, wenn auch klar ausgedrückt, doch erst aus Jud. 9 die nöthige Bestimmtheit des Inhalts gewinnt (vgl. Brückn. S. 167, Huth. 334), wobei im Einzelnen das $\text{ισχύϊ καὶ θυμ. μείζοντες ὄντες}$ das ἀρχάγγελος umschreibt, in dem τολμηταί sich das οὐκ ἐτόλμησας reflectirt, und das kürzere βλάσφημον κρίσιν an die Stelle des κρίσιν βλασφημίας getreten ist. Aber auch 2 Petr. 2, 10 ist nicht zu verkennen, wieviel straffer der durch ὁμοίως μέντοι τλ. geknüpfte Zusammenhang Jud. 8 ist, als der durch μάλιστα vermittelte; ferner, daß der erweiterte Ausdruck $\text{ὁπ. σαρκὸς ἐν ἐπ. μι. πορ.}$ eine Verdeutlichung des dunkleren σάρκα μιαν. Jud. 8 und zugleich eine Zusammenfassung des ὁπλῶ σαρκ. ἀπ. Jud. 7 und des σάρκα μιαν. Jud. 8 ist. Auch ist richtig, was Brückn. S. 164 bemerkt, daß die Trennung des τολμ. αὐταδ. von dem Vorhergehenden beweist, daß Petrus das Beispiel B. 11 vor Augen hatte, während Judas augenscheinlich und zum Erweis seiner Ursprünglichkeit erst durch das $\text{δόξας δὲ βλασφ. B. 8}$ darauf geführt wurde, dies Beispiel einzuschalten. Und was 2 Petr. 2, 12 anlangt, so zeigt die Erklärung, wie die Fassung des Gedankens sich natürlich als eine Zusammenfassung von Jud. 10 mit Erweiterung des dort gebrauchten Vergleichs, nicht aber Jud. 10 aus 2 Petr. 2, 12 verstehen läßt. Auch hier ist deutlich (vgl. Brückn. S. 165), „daß Petrus den ganzen Gedanken des Judas von Anfang in Erinnerung gehabt haben muß, nicht umgekehrt.“

B. 13. 14. „... und so den Lohn der Ungerechtigkeit davontragen werden; sie, die für ihre Lust die Schwelgerei am Tage achten und als Schmutz- und Schandflecken in ihren Trügereien schwelgen mit euch schmausend, Augen haben voll Ehebruchs und unersättlich in der Sünde, unbefestigte Seelen an sich locken und ein Herz haben durchtrieben in Habsucht.“

$\text{Κοιμούμενοι μισθ. ἀδ.}$ gehört noch enge mit φθαρ. B. 12 zusammen. Ihr φθίρεισθαι in der Weise des Viehes ist ja eben der Lohn ihrer Ungerechtigkeit. Ἀδικία hier in demselben umfassenden Sinne, in dem ἀδίκους B. 9 dem εὐσεβεῖς gegenübersteht und mit ἀσεβής B. 5 , ἄθεσμος B. 7 , ἄνομος B. 8 wechselt.

Als ausnehmende ἀδικία (vgl. zu μάλιστα B. 8) hat der Verf. ihr Treiben bereits bezeichnet und thut es nun noch weiter, indem er den B. 10 mit διόσω σαρκὸς . . . κορ. angeedeuteten Zug des Näheren ausführt und so auch nach dieser Seite des thierischen Misbrauchs der sinnlichen Welt — bei Iudas des φουδῶν ἐπίστασθαι derselben — den Vergleich mit den Thieren vervollständigt. Μισθ. ἀδικ. wie unten B. 15, κορ. wie 1 Petr. 1, 4 — Ἡδονὴν ἔγ. τὴν ἐν ἡμ. τρυφὴν. Ihr Ergötzen ist fleischliche Ueppigkeit, und die Weise, in der sie diese Gefinnung und Lebensanschauung bethätigen, beschreiben die folgenden Participialbestimmungen, welche nicht (vgl. de W.) von ἐπλανήθησαν B. 15 abhängig gemacht werden dürfen. Ueber die Zusammenstimmung dieser Lebensanschauung mit der Lehre des Aristipp vgl. de W. Der Ausdruck τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφ. erinnert an den Vergleich B. 12. Wie die Thiere unbekümmert über die ihnen drohende φθορά nur an den augenblicklichen Genuß denken (Jal. 5, 5), so auch diese Menschen; ἡμέρα demnach Bezeichnung der Gegenwart im Gegensatz zu der ihnen drohenden Zukunft (κομισόμενοι). So schon Luth., Gerh., Beng., de W., Huth., Bess. Zum Ganzen vgl. Phil. 3, 19 . . . Ἀπὸλοι καὶ μᾶλλον ist weder zum Vorangehenden zu ziehen noch selbständig zu fassen, wobei es die Participialconstruction unterbricht und den Anschluß des erläuternden ἐντρυφῶντες hindert (so Huth., wogegen Strüdkn.), sondern ist mit ἐντρυφ. zu verbinden (de W.), so zwar, daß es, zunächst die Weise des ἐντρυφ. bestimmend, zugleich auch für das σύνεργ. gilt = als Schmutz- und Schandfleckenschwelgend u. Στάλα noch Eph. 5, 27 maculae per se — μᾶλλον nur hier eigtl. Tadel, Schandfleck, dedecora alios ad ipsius ecclesiae vituperium irritantia (Beng.). — Ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν so mit A* C G J. den Minuskl. u. mehreren Uebb. vgl. Tischb., wogegen Griesb. Lachm. mit A** B Bulg. Syr. u. a. ἀγάπαις wie Jud. 12 lesen. Ebenso Reiche. Schon das Schwanzen der Lesart läßt erkennen, daß ἀγάπαις nicht das Ursprüngliche ist. Auch gibt ἀγάπαις, da die Lesart αὐτῶν uhd. σύνεργ. ὑμῶν feststeht, keinen erträglichen Sinn: schmeißen sie mit den Lesern, so kann vor eigenen Liebesmahlen derselben keine Rede sein, was Jud. 12 bekräftigt. Vielmehr ist dies gerade der Vorwurf, daß jene Menschen sich in die christliche Gemeinschaft eindrängen, um sie für ihre

erste auszudeuten B. 3, Sub. 12. Dann ist aber ἀπάταις auch keine Bezeichnung für ἀγάπαις = Afterliebesmahle (so z. B. Bess.), sondern ihr verführerisches Treiben ist als Trug bezeichnet, und in ihm schwelgen sie, sofern sie daraus Gewinn ziehen B. 3 und es sich auf Kosten Anderer wohl sein lassen. Συνευχ. υμῶν (vgl. Sub. 12) unter der Voraussetzung ihres Eingangs bei den Lesern B. 1—3, auf welcher die ganze Schilderung ruht. Die concrete Fassung bei Judas ist auch hier einer allgemeineren gewichen, nicht aber umgekehrt die prophetische Zeichnung unseres Briefes durch die geschichtliche des anderen schärfer bestimmt. Gegen letztere Behauptung spricht vor Allem der Ausdruck σπιλάδες Sub. 12, dessen Wahl gegenüber dem vorliegenden σπιλοι καὶ μῶμοι sich nicht erklärt. Und auf wessen Rechnung das Wortspiel ἀγάπαις und ἀπάταις kommt, dürfte doch, da ἀγάπαις das geschichtlich Gegebene, ἀπάταις das Gewählte ist, kein Zweifel sein (vgl. Huth. 335 fg., Brückn. S. 165 fg.).

B. 14. Ὀφθαλμοὺς — ἀμαρτίας ein weiterer Zug jenes sinnlich thierischen Wesens der Verführer, dem σπιλ. καὶ μ. ἐντροφ. coordinirt, nicht aber dem συνευχ., wie Calv., Dietl. wollen, subordinirt. Zur Ausdrucksweise ὀφθ. μεστ. μοιχ., ut in ipsorum oculis adulterae quasi habitent (Horn.), vgl. die Belege bei Els., Rypke, L. Vos, zur Sache Mt. 5, 28. Libidinis signa in oculis potissimum relucet (Gerh.). Oculi occasio peccati, indicium commissae culpae, causa committendi (Bernh.). Hiob 31, 1; Ps. 119, 37 u. a. Καὶ ἀκαταπαύστους ἀμαρτίας. Lachm. nach AB ἀκαταπάστους, was wol nur als Schreibfehler anzusehen ist (vgl. Reiche); die Lesart mehrerer Mss. und Uebb. ἀκαταπαύστου hat äußere und innere (vgl. Dietl.) Gründe gegen sich. Auch Reiche zieht ἀκαταπαύστους vor. Der Sinn des Ausdrucks ist: nicht zur Ruhe gebracht, ungestillt in Ansehung der Sünde (vgl. über den Genit. Win. 175), nämlich der Wollustsünde; vgl. die sprachlichen Parallelen bei Els., Rypke, L. Vos, 1 Petr. 4, 1. Freundum est peccatum; non ibi desinit ubi incipit (Gerh.). Δελεάζοντες vgl. Gal. 1, 14 schließt sich nun ähnlich wie vorher συνευχ. näher an das vorangegangene Particip. an = oculis illis ad flagitia carnis Beng.; so auch Huth., Brückn. vgl. 2, 18, wo das δελεάζ. durch ἐπιδ. σαρκ. ἀσελγ. und der Ausdruck ψυχ. ἀστηρ. durch

τοὺς ὁλίγ. ἀποφ. τλ. näher erläutert ist; es sind ψυχαί Christi-
tate nondum robustae (Hier.), in fide et pietatis studio
dum satis fundatae et formatae (Gerh.) vgl. 3, 16 fg.; 1

Καρδίαν — ἔχοντες der dritte Hauptzug des Bildes
Habsucht jener Lügenlehrer vgl. B. 3; auch der Form nach
ὁφθ. ἔχ. μεστ. μοιχ. parallel. Zu γεγυμν. c. gen. vgl. Phil
her. p. 451 bei Win. S. 175: θαλάττης οὕτω γεγυμνασθ
Die natürliche Anlage ist zur Virtuosität (vgl. B. 3) bei
ausgebildet. Κατάρας τέκνα Kinder des Fluchs = dem 8
verfallen, sodaß sie „ihm angehören, wie ein Kind der Mutter
er sich an ihnen in allem ihren Thun und Treiben manifest
(vgl. Winer's sprachliche Erläuterung des Ausdrucks S. 109).
Als sachliche Erläuterung vgl. Ps. 109, 17—19 und als Be-
theil dazu 1 Petr. 3, 9. Ob dieses κατάρας τέκνα als Be-
ziehung zu dem vorangehenden Participialsatze, oder ähnlich wie
αὐτὰρ. B. 10 als nachdrucksvoller Anfang des folgenden C
B. 15 zu fassen sei, erscheint fraglich. Ich halte die letztere
bindung wegen des zusammenfassenden Sinnes des Ausdr
der dem Gedanken B. 15 entspricht, und wegen des Sub. 11 v
gestellten οὐαὶ αὐτοῖς, das sich in κατ. τέκνα reflectirt, für
richtigere. Dann sind diese Lügenlehrer eben deshalb so be-
weil sie des Gewinnes wegen den geraden Weg verlassen
Balaam's Weg eingeschlagen haben. „Sie haben den Herrn
leugnet und verlassen, so hat sie der Herr wieder ver-
(Bess.) und dem Fluche überlassen zu thun, das nicht
Röm. 1, 24 fg.

B. 15. 16. „Kinder des Fluchs sind sie den geraden
verlassend, irregegangen, indem sie dem Wege Balaam's
Sohnes Bosor's, nachfolgten, welchem der Lohn der Unger-
keit geliebte, dafür aber Zurechtweisung seiner Uebertretun-
gielt: das stumme Reithier, mit Menschenstimme redend, 1
des Propheten Thorheit.“

Ueber κατ. τέκνα zu B. 14. Der Vergleichspunkt ist
der Habsucht, die sie gleich Balaam von dem erkannten Wege
Wahrheit hinweg auf den Irrweg getrieben hat. Was sie
gethan, und wie weit sie es auf diesem Wege der Wahrheit
gegen bringen, zeigt ihnen jenes Propheten Geschickte, dessen
heit die redende Eselin beschämen muß; vgl. Sub. 11.

Καταλιπ. εὐδ. ὁδ. ἐπλαν. bestätigt (B. 1), daß abtrünnige Christen gemeint sind. Sie wissen den rechten Weg, aber sie wollen ihn nicht — ἀμαρτάνουσιν ὄντες αὐτοκατάκριτοι Tit. 3, 11, und darum κατάρας τέκνα. Zu εὐδ. ὁδός vgl. Apg. 13, 10; wesentlich dasselbe wie B. 2 ἡ ὁδ. τῆς ἀληθείας B. 21 τῆς δικαιοσύνης. Opponuntur avia errorum. Quemadmodum enim via vera ac regia est una . . . ita quia a regia coelestis veritatis via declinarunt per varios errores vagantur (Gerh. zu ἐπλαν.). Ἐξακολ. τῇ ὁδῷ τλ. Das ἐπλανήθησαν bestimmend = indem sie Bileam's Weg folgten, dessen Weg eben der Irrweg schon über Gewinnsucht war, wie der Relativsatz besagt. Viele Ausleger denken hier an den Rath des Bileam, Israel durch Abgötterei und Unzucht zu fällen, was die Vergleichung von Apol. 2, 14 nahe legt (so Vittr., Krebs, Elsn., Wolf, Grot. u. A., Dietl., Bess.). Dem steht aber entgegen, daß, wie ἐπλανήθ. zeigt, der eigene Irrweg der Versüßer der Vergleichspunkt ist, und daß, wie B. 16 zeigt, nur an die Verkehrtheit gedacht werden kann, in der Bileam den Weg zu Balak dem Herrn entgegen unternimmt (4 Mos. 22, 32). Der Ausdruck ἔξακ. wie 1, 16; 2, 2. Τῇ ὁδῷ nicht „auf dem Wege“, sondern „dem Wege“ wie 1, 16; 2, 2, nämlich dem Wege, den er ihnen vorangewandelt ist. Βασόρ für ἡδω, 4 Mos. 22, 5 in Folge eigenthümlicher Aussprache des π. Μισθ. ἀδικ. ἡγ. vgl. 4 Mos. 22, 7. 15 fg., vgl. zur Sache die Belege bei Wetst. aus den Rabb., b. Krebs aus Jos. u. Philo. — B. 13 κομ. μισθὸν ἀδικ. Der zeitliche Lohn der Ungerechtigkeit, den sie suchen, ist gleichsam das Handgeld des andern, der ihnen ungesucht zu Theil wird.

B. 16. Ἐλσγξιν δὲ ἔσχεν, Letzteres im Gegensatz zu dem ἡγαπ. Er, der Prophet („der Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung siehet“ 4 Mos. 24, 4) muß sich seiner Uebertretung durch seine Eselin überführen lassen ihm zu spöttlicher Beschämung (in summum ejus dedecus os apertum asinae fuit, ut illam haberet magistram, qui Deo ingenio se subicere noluerit Galv.), zugleich aber ihm zum Zeugniß, wie wenig er als Prophet gegen die Macht Dessen etwas vermag, der dem sprachlosen Thiere den Mund zu menschlicher Sprache geöffnet hat 4 Mos. 22, 35. Ἰδίας mit Nachdruck, aber nicht die ihm

als Urbild aller Lügenpropheten eigene παρανομία (Dietl.); denn davon sagt der Context nichts; sondern darauf liegt der Nachdruck, daß er, der Anderen Prophet ist, durch eine Eselin sich die eigene παρανομ. muß vorhalten lassen. Παρανομία wie vorher ἀδικία sein „vor dem Herrn verkehrter Weg“ (4 Mos. 22, 32). Ὑποζύγιον τλ. Die ἀσυνδέτως angefügte Erläuterung zu dem ἔσχευ (Win. 476) vgl. 4 Mos. 22, 28 fg. Das Beschämen seiner Uebersführung liegt in jedem Worte, namentlich in der Gegenüberstellung des ὑποζ. ἄφωνον und τοῦ προφήτου. Ἄφωνον i. e. expers vocis humanae (Beng.); die unmittelbare Zusammenstellung mit ἐν ἀνδρ. φ. φθέρξ. hebt den Contrast. Zu ἔ statt des dat. instr. Win. 347. Φθέρξ. überhaupt einen Laut von sich geben, daher auch von Instrumenten und Thieren, hier wegen der näheren Bestimmung ἐν ἀνδρ. φων. passend gewählt. Ἐκάλυψε. Die Eselin verhindert nicht die Reise, sondern die Thorheit, in der Bileam gegen den Engel des Herrn angeht. Auf ihren Vorhalt, daß sie nie gepflegt also zu thun, gehen dem Propheten die Augen auf, daß er den Engel des Herrn und die Lebensgefahr erkennt, in der er geschweht hat (4 Mos. 22, 28—34). Παραφρονία für παραφροσύνη (vgl. über die Wortform Win. 87) nur hier; vgl. jedoch 2 Kor. 11, 23 = dementia.

Was das Verhältniß von B. 15. 16 zu Jud. 11 anlangt, so wird zwar behauptet (vgl. Dietl. S. 184), Judas habe das bei Petrus vorgefundene Beispiel, es kurz herübernehmend, mit gehäuftesten alttestamentlichen Beispielen (Raim — Korah) ansetzt; allein nach dem Maßstab des bisher Gefundenen ist vielmehr mit Huth. und Brückn. zu sagen: Petrus habe die Beispiele des Raim und Korah bei Seite gelassen und sich lediglich an das in Beziehung auf die ψευδοδιδάσκαλοι nächstliegende des Bileam gehalten und es in der vorliegenden Weise verdeutlicht und erweitert. Hiefür spricht die durchdachte Zusammenordnung der drei Beispiele bei Judas, von denen jedes den Irrweg der Verführter nach einer anderen Seite charakterisirt, die ihr entsprechende concinnirte Form der Darstellung, deren klimatischer Fortschritt nicht den Eindruck macht, als habe sich der Verf. nur eben noch andere Beispiele zu dem gegebenen gesucht, endlich die Schwierigkeit des Ausdrucks τῇ πλάνῃ τοῦ Β. μισθ. ἐξελύθησαν, überhaupt aber die hervorstechende Originalität der Stelle Jud. 11.

Wir erkennen hier im Wesentlichen dasselbe Verhältniß beider Auktionen, wie oben B. 4—8.

B. 17—22. Die Beschämung der Thorheit Bileam's durch seine Eselin, womit die Schilberung der ἀδύλα jener lästerhaften Menschen abschließt, vermittelt den Uebergang zu dem letzten Abschnitt ihrer Charakteristik, in welchem gezeigt wird, wie nichtig ihre Vorspiegelungen sind, womit sie Eingang zu gewinnen suchen. „Sie sind das bare Widerspiel dessen, wofür sie sich ausgeben, indem sie große Erkenntniß versprechen und nichts leisten, Freiheit verheissen und selbst Anrechte der vergänglichen Dinge sind, Männer des Fortschritts, wie sie sagen, aber in Wahrheit rückfällig in den Pfuhl der Sünde, aus welchem sie nur errettet worden sind, um desto schlimmerem Verderben anheimzufallen“ (Hofm. Schriftb. II. 2, S. 613). — Der Abschnitt faßt zusammen, was sich Jud. B. 12 (νεφελ. ἄνυδρ. τλ.), B. 13 (ἀστ. πλαν. οἷς ὁ βρ. τοῦ σκ. εἰς αἰ. τετηρ.), B. 16. 19 unter verschiedenen Gesichtspunkten vertheilt findet, so zwar, daß sich für 2 Petr. 2, 18—22 nur allgemein gehaltene Andeutungen im Judasbriefe nachweisen lassen.

B. 17. „Sie sind Brunnen ohne Wasser und Nebelwolken vom Stürme getrieben, denen das Dunkel der Finsterniß aufbehalten ist.“

„Sie geben große Dinge für und ist nichts dahinter“ (Euth.). *Diabūs istis metaphōris docet, eos nihil intūs habere, quum magnam speciem ostentent* (Eath.). *Putens et nubes aquam pollicentur: sic illi praegrandia jactant quasi lumina ecclesiae* cf. v. 10. 19 in. . . . *sed hi putei, hae nubes nihil praebent: praegrandia illa sunt vanitatis* (Beng.). Für das erstere Bild vgl. Jer. 2, 13; Spr. 10, 11; 13, 14; Jes. 58, 11 vgl. mit Joh. 4, 14; Jes. 7, 38; für das zweite namentlich Spr. 25, 14, welche Stelle der Verf. vielleicht im Auge hat. Die πηγαι = receptacula fontium, Quellorte vgl. Joh. 4, 6. 11. Die Lesart οὐλύλαι steht kritisch fester (vgl. Tischb.) als νεφελαι (Jud. 12); obwohl Reiche sie aufs neue als passender in Schutz nimmt. Da das Beiwort ἄνυδροι bereits für πηγαι verwendet ist, wählt der Verf. den Ausdruck, der an sich schon zur Bezeichnung des leeren, düstigen, unerfreulichen Wesens jener Verführer geeignet ist. Märkter ist auch in Vergleich mit dem ὑπὸ ἄν.

παρὰφ. Jud. 12 die Bezeichnung ὑπὸ λαίλαπος. Λαίλαψ: Aristot.: πνεῦμα βλαίον καὶ εἰλούμενον κάτωθεν ἄνω. So laß sich das Treiben jener Menschen ist, so hat es doch für die christliche Gemeinschaft die Bedeutung eines Sturms, der sie fest zerbricht was nicht im Glauben gefestigt ist — τοὺς ἀσθηρὰ B. 14; 3, 17 vgl. über die verheerende Wirkung B. 1—Oἷς ὁ ζοφ. τοῦ σκ. τετήρηται — wörtlich wie Jud. 13, nur εἰς αἰῶνα von dort eingetragen scheint (so Bachm., Tisch. Buttm., vgl. jedoch Reiche, der es für echt hält). Um Beziehung zu dem Bilde zu gewinnen, Calv.: pro momenta tenebris, quas nunc offundunt, illis multo densiores ac a nas paratas esse. Gezwungen; οἷς geht auf οὗτοι zurück. A dings findet hier eine Rückbeziehung auf die B. 4 erwähnte G art statt (Brückn.); aber etwas Unvermitteltes behält Relativbestimmung in Vergleich mit Jud. 13 darum doch beweist, daß dem Verf. der Brief Judä vorlag, wo dieser danke nicht nur in bestimmterem Zusammenhang mit B. 6 sondern auch durch das vorangehende Bild der ἀστέρ. π passend vorbereitet ist. Der Verf. verfährt in seiner uns bekannten Weise (vgl. zu B. 15 fg.), indem er von dem A thum der Bilder Jud. 12 fg. nur eines beibehält; aus dem aber macht er verdeutlichend zwei Bilder und verfährt in Wahl der Ausdrücke ὁμιχλ. — λαίλαπ. verstärkend. Das gekehrte Verfahren, demnach Judas das Doppelbild πηγ. ἀν ὁμιχλ. in νεφέλαι ἄνδρες zusammengezogen hätte, ist an sich wohl denkbar und entspricht dem sonstigen Verhältnisse b Briefe nicht.

B. 18. 19. „Denn leeren Schwulst redend verlocken mit fleischlichen Lüsten, mit Ueppigkeiten, die, welche ein n den in Irrthum Wandelnden entfliehen, indem sie ihnen Tr verheißen, während sie selbst Knechte des Verderbens sind; wem jemand unterlegen ist, dessen Knecht ist er auch gewor

B. 18 dient nicht sowohl zur Erklärung der Bilder B (Huth., Brückn.), als zur Begründung des B. 17 übe ausgesprochenen Urtheils, das οἷς . . τετηρ. eingeschlossen. Verf. legt nämlich zur Begründung von B. 17 sofort die i ihrer Verführung in ihrer Hohlheit, Schändlichkeit und Eü hastigkeit vor Augen. Die tragende Mitte des Ganzen ist da

ἐν ἐπ. σαρκός. Fleischeslust ist der Rödber, wodurch sie die Seelen fangen. Denn ἐν ἐπιθυμ. σαρκός kann hier nicht (vgl. Brückn. gegen Huth.) den eigenen Zustand der Verführer bezeichnen, sondern bezeichnet vielmehr die Schändlichkeit ihrer Verführungskünste. Dazu fügt dann der Verf. erklärend ἀσελγείας (vgl. B. 2) als Apposition: durch sie verschaffen sie den ἐπιθυμίαις ihre Befriedigung. Die Lesart ἀσελγείας gen. ist schwach beglaubigt und nimmt sich als eine Emendation aus. Alle neueren Kritiker haben sie daher verworfen. Mit solchen Mitteln machen sie sich an die ψυχ. ἀστηρ., wie es B. 14, oder wie es hier heißt, an die, welche erst entfliehen, τοὺς τλ. Bei ihnen hoffen sie Eingang zu finden, was ein Zeichen ihrer Erbärmlichkeit ist. Ὀλίγως nur hier und überhaupt ungebräuchlich, zur Bezeichnung des Maßes im Unterschied von der Zeit gewählt = paululum; diese Auffassung des ὀλίγως verdient wegen B. 14; 3, 16 und wegen des Präf. ἀποφευγ. den Vorzug (vgl. Brückn. gegen Huth.). Die Lesart ἀποφεύγοντας, nicht ἀποφυγόντας, bezeichnet, „daß das Fliehen eben erst begonnen hat“ (Win. 306). Dem Heidenthum haben sie den Rücken zu kehren angefangen, aber im Christenthum haben sie noch nicht festen Fuß gefaßt; so werden sie die leichte Beute der Verführer. Reiche zieht die allerdings einfachere Lesart ὄντως ἀποφυγόντας vor, bei der sich nur das Entstehen der anderen schwer erklärt. Τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρ. als Object von ἀποφευγ. abhängig, da die ὀλιγ. ἀποφ. nicht zugleich ἐν πλαν. ἀναστρ. sein können, und ἀποφυγ. ein Object bedarf. Die noch auf dem sittlichen Irrweg der fleischlichen Begierde und ihres Verderbens Wandelnden (vgl. 1, 4) sind die noch Unbelehrten. Aber so gerade gehen diese Verführer nicht an. Ὑπέρ-ογκα ματ. (letzteres Zusatz zu Jud. 16) φθεργ. stellt der Verf. voran: tumentia ac fastu plena sonantes (Gerh.). In diesem Sinne auch sonst μέγα φθεργ. vgl. b. Rypke. Unter dem ὑπέρ-ογκα ματ. ist offenbar etwas zu verstehen, womit jene Verführer ihr δελεάζειν beschönigen, und zwar ohne Zweifel ihre Freiheitstheorie B. 19, deren Grundzüge die Leugnung Christi als des δεσπότης und die lästernde Verachtung der dämonischen Gewalten ist B. 1. 10. Mit solcher Theorie betäuben sie das erwachte Gewissen der Verführten, während sie mit dem Rödber der Fleischeslust ihren alten Menschen gewinnen.

B. 19. Ueber das erklärende Verhältniß dieses Participialsatzes ελ. αὐτ. ἐπαγγ. zu ὑπαρ. ματ. φθγγ. B. 18 s. das eben Gesagte. Gedanke und Ausdruck weisen auf 1, 4 zurück, wo von den Verheißungen gesagt ist, durch welche der Christ göttlicher Natur theilhaftig wird, unter der Bedingung daß er die Lust mit ihrem Verderben flieht. Diese dagegen verheißen Freiheit, während sie selbst Knechte der φθορά sind. In zwiefacher Hinsicht richtet sich ihr Treiben, als Widerspruch gegen die dem Christen gegebene Verheißung und als Widerspruch in sich selbst. Es ist nur der leere Klang des schönen Namens, mit dem sie betören. Denn eine Freiheit, die mit Knechtschaft Hand in Hand geht, kann nur Scheinfreiheit, nicht Freiheit von der Sünde, sondern nur Freiheit zur Sünde sein. — Αὐτοὶ δοῦλ. ὑπ. τῆς φθορ. Jene Verführer wollen das freilich nicht Namens haben. Sie meinen vielmehr in der Befriedigung ihrer Lüste ihre Freiheit zu betheiligen und so zu sagen Herren der Sünde zu sein, als könnten sie ihnen nichts anhaben. Αὐτοὶ im Gegensatze zu dem, was die Anderen verheißen. Φθορά wie 1, 4 das sittliche Verderben als Frucht der Sünde. Δοῦλοι sofern die φθορά sie beherrscht und zu Knechten macht, während sie die Herren zu spielen meinen. Ὑπαρχ. im Gegensatze zu ἐπαγγ. — Ὡς γὰρ τλ. Diese mit dem Kriegsrechte hergenommene Sentenz setzt als Begründung bei δοῦλ. ὑπαρχ. auf Seite jener Verführer den Wahn voraus, daß ihre Dahingabe an die Lüste eben Betheiligung ihrer Freiheit sei. Dagegen sagt der Verf., daß wer von der Lust überwunden ist, nicht mehr Herr, sondern Knecht derselben ist, fortan ihr zu Will sein muß, vgl. Joh. 8, 34; Röm. 6, 16. Ob jene Gegner das ἡττᾶσθαι einräumen, ist völlig gleich: ihm, dem Verf., ist die Dahingabe an die Lüste nichts anderes, und er schreibt nicht zur Widerlegung jener, sondern zur Warnung seiner Leser. Der Satz nicht einfach = ὑπό, sondern zugleich im Sinne der Zugehörigkeit gesetzt (Win. 196). Die Verff. als Bezeichnung des einmal für immer eingetretenen Standes; und die Beziehung derselben auf einander drückt aus, daß eines mit dem andern gegeben, beide unzertrennlich verbunden ist.

B. 20. 21. „Denn wenn sie entronnen den Befleckung der Welt durch die Erkenntniß des Herrn und Heilandes Jesu Christi, in diese wiederum verflochten überwunden werden, ist n

ihnen das Letzte schlimmer worden als das Erste. Denn es wäre ihnen besser, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt zu haben, als sich, nachdem sie ihn erkannt, wegzuwenden von dem ihnen überlieferten heiligen Gebot.“

B. 20. Mit Unrecht bezieht man (so schon Verh., Beng., zuletzt Dietl.) B. 20 auf die Verführten, oder auch auf diese und die Verführer (Bess.). Der Zusammenhang mit B. 19, wo durch αὐτοί die Verführer von den Verführten unterschieden sind, zeigt, daß die Verführten gemeint sind. Nämlich B. 20 rechtfertigt die Sentenz ὃ γὰρ τλ. in ihrer Anwendung auf die zuvor δοῦλοι τῆς φθορᾶς Genannten und lehrt, wie der Rückfall, dessen sie sich schuldig machen, einen Zustand herbeiführt, der schlimmer ist als der noch gänzlich Unbekehrten, weil eine δουλεία der eigenen freien Wahl mit geffissentlicher Abkehr von dem Wege der Gerechtigkeit und erneuter Hinfuhr zu dem Schmutz der Sünde. Dem ὃ γὰρ τις ἦττ. entspricht der Vordersatz εἰ γὰρ — ἦττῶνται; dem τούτῳ καὶ δεδουλ. der Nachsatz γέγονεν αὐτοῖς τλ., der in Rückbeziehung auf jenes δεδουλ. B. 19 seinen bestimmten Sinn erhält: sie sind δοῦλοι τῆς φθορᾶς geworden, ärger als je zuvor. Die Darstellung ist in hypothetischer Allgemeinheit (Win. 398) gehalten, um die Schlußfolgerung desto stringenter zu machen, daher auch ἦττῶνται. Ἀποφυγόντες nennt er die Verführer, vgl. zu B. 15, die Verführten ἀποφεύγοντες. Der Ausdruck τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου nur hier (vgl. jedoch μασιός 2, 10, μιάσιν Sub. 8; Tit. 1, 15; Hebr. 12, 15 und in levit. Sinne Joh. 18, 28) = die Befledungen der Welt, d. i. die von der Welt herrührenden, den in das Weltleben Versunkener unvermeidlichen Befledungen. Κόσμος wie 1, 4 nicht der Subgriff der ἐν πλάνῃ Wandelnden, sondern der κόσμος als Herrschaftsgebiet der Sünde und ihrer φθορά. Ihren eigenen früheren Zustand meint der Verf., wie das nachfolgende πάλιν ἐμπλακ., das γέγονε τλ. und die ganze folgende Exposition B. 21 fg. beweist; vgl. das ähnliche ληθ. λαβ. τοῦ καθαρισμοῦ τλ. 1, 9. Ἀποφ. — ἐμπλ., indem die μιάσματα τοῦ κ. mit Schlingen und Stricken verglichen werden, welche mit zäher Gewalt den Umgarnten festhalten (vgl. das ähnliche Bild 1 Petr. 1, 18). Unter diesen Befledungen sind die ἀσέλγεια B. 18 zu verstehen. Das Mittel, durch das sie entkommen sind, nennt ἐν ἐπιγν. τοῦ

κυρ. κ. σωτ. τλ. in Uebereinstimmung mit 1, 2. 3. 8; 3, 18. Das aber macht eben ihren Zustand nun so schuld- und unheilvoll, daß er Abfall von solcher Erkenntniß und ihrer bereits erfahrenen rettenden Macht ist, wie B. 21 fg. erläutert, vgl. Hebr. 10, 26 fg. Τοῦ κυρίου (so Tischb., Lachm. fügt ἡμῶν bei) καὶ σωτῆρος, den sie jetzt leugnen 2, 1. 10. Ἰησ. Χριστοῦ exegetisch Win. 472. Ἡττωνται indem sie der Gewalt der ἐπιθυμία verfallen, vgl. 1 Petr. 2, 11. Γέγονε αὐτοῖς τλ. pro- verbieller Ausdruck, vgl. Mt. 12, 45; Luf. 11, 26. Das Perfect im Verhältniß zum Präsens die sofort für immer eintretende Folge bezeichnend Win. 244. Αὐτοῖς eigtl. für sie in objectivem Sinne Win. 189.

B. 21. Der Nachsatz B. 20 wird hier des Nachdrucks wegen mit dem Inhalt der Protasis, nur negativ gewendet, noch begründet. Schlimmer ist das Letzte als das Erste: denn besser wäre es ihnen, sie hätten den Weg der Gerechtigkeit nicht erlannt. Zu ἦν Win. 253. Der Ausdruck ἐπεγνων. τὴν ὁδ. τῆς δικ. faßt zusammen, was vorher in ἀποφ. τὰ μι. τ. κ. ἐν ἐπιγν. τλ. auseinandergelegt ist: es ist die Erkenntniß des Weges der Gerechtigkeit, bei der ihnen die Reinigung ihrer Sünden (1, 9) im Glauben an Christum und die Versetzung in ein heiliges Wesen zu Theil geworden; ἐπεγν. also in dem Sinne eines aneignenden Erkennens, und ὁδὸς τῆς δικ. Bezeichnung des Christenthums nicht bloß, sofern ihm das fromme Leben eignet (Huth.), sondern sofern in ihm die Errettung aus dem Schmutz der Sünde, die Versetzung in ein neues Leben geschenkt wird; die δικαίος. ist die Gerechtigkeit, welche im Glauben erlangt und bewahrt wird. Mῆ vgl. Win. 427, weil ἐπεγν. als Vorstellung negirt ist; factisch hatten sie erlannt. Ἡ ἐπιγν. ἐπιστρ. τλ. Ueber die Attraction in ἐπιγνοῦσιν Win. 286. 552. Ἐπιστρ. so Tischb. mit G J u. den meisten Minusff. Dann ist ἐπιστρ., da eine Object-ergänzung wie εἰς τὰ μιάσματα außerhalb des Contextes liegt, geradezu = umkehren, sich abwenden, wie denn auch ἐπιστρ. B. 22, vgl. Spr. 26, 11 mit umkehren zu übersetzen ist; vgl. für diese Bedeutung Pass. Lex.; Luf. 8, 55 und Stellen wie Mt. 13, 15; Mc. 4, 12 vgl. mit Jes. 6, 10. B C lesen indessen ὑποστρ., und nur das Auffallende der ersteren Lesart als stehender Bezeichnung für Bekehrung spricht für sie. Eine bloße Emendation

ist der Zusatz εἰς τα ὀπίσω. — Ἐκ τῆς παραδοῦ. τλ. Ἐκ, nicht ἀπο (so Lachm. mit A), sofern die ἐντολή nicht als äußerlich gegenüberstehende, sondern als beherrschende, gestaltende Macht ihres Lebens betrachtet ist (vgl. Win. über ἀπό und ἐκ S. 326). Zu παραδοῦ. vgl. die Bem. Jud. 3. Ἁγία ἐντολή vgl. 3, 2 Bezeichnung des Christenthums, quia, wie Gerh. sagt, praescribit juste et sancte vivendi praecepta Joh. 13, 34; 15, 12; und ἁγία, weil Heiligkeit ihr Inhalt ist, vgl. 1 Petr. 1, 15—17. Sanctum mandatum h. e. quo praeceptum est, ut ab hujus mundi coinquinationibus recedentes casta conversatione incedamus (Aug.). Daß ἐντολή nicht der den Jüngern gegebene Auftrag der Verkündigung sei (so Dietl.), lehrt παραδοῦ.

B. 22. „Es ist ihnen ergangen nach dem wahren Spruchwort: Ein Hund rückkehrend zum eigenen Gespei und eine gebaute Sau zum Wälzorte des Koths rückkehrend.“

Erläuterndes Asyndeton (Lachm., Tischb. ohne δέ) zu B. 21. Τὸ τῆς vgl. Mt. 21, 21 = quod est in proverbio. Zur Sache vgl. Spr. 26, 11. Doch ist ein eigentliches Citat nicht anzunehmen, da τὸ τῆς παρ. auf den lebendigen Verkehr hinweist, auch an der a. St. nur das Erstere sich findet und das Citat nicht genau wäre. Ueber ἐπιστρ. Partic. gleichsam δεικτικῶς vgl. Win. 315. Zu εἰς Win. 519: es liegt das Verb. in dem εἰς eingeschlossen und man kann leicht, nach Maßgabe des Vorhergehenden, ἐπιστρέψασα suppliren. Eine ähnliche Sentenz b. Arrian f. b. Rypke, bei den Rabb. f. Schöttg.; auch an Mt. 7, 6; Off. 22, 15 ist zu erinnern. Vixissem canis immundus vel amica luto sus Hor. Ep. II. 1.

Was das Verhältniß von B. 17—22 zu dem Judasbriefe anlangt, so gestattet nur B. 17. 18 hie und da noch eine Vergleichung im Einzelnen, die jedenfalls eher für als gegen die Priorität des Judasbriefes spricht (vgl. zu B. 17 fg.). Dies Ergebnis bestätigt sich durch die Wahrnehmung, wieviel schärfer und bestimmter im übrigen die Zeichnung der Irrlehrer in unserm Briefe gehalten ist. Dies gilt namentlich von B. 18. 19. Was Jud. B. 16. 19 Vergleichbares enthält, sind allerdings Aineamente desselben Bildes; aber klar und bestimmt tritt das Bild erst hier hervor. Wer möchte glauben, daß Judas das feste Charakterbild in eine Reihe einzelner lose zusammenhängender Züge auflöst, die

zwar auf dasselbe zielen, aber es nicht erschöpfen, und nicht vielmehr umgekehrt annehmen, daß der Verf. des zweiten petr. Briefs mit theilweiser Benutzung des im Judasbrief Enthaltenen, im Hinblick auf die geschichtliche Entfaltung jener drohenden Erscheinung sein Bild entworfen habe? —

§. 4. Widerlegung der Spötter, welche die Wiederkunft des Herrn und darum ein Ende der Dinge leugnen, und Schlußermahnung.

(3, 1—18.)

Der Verf. hebt B. 1. 2 mit einem Rückblick auf den Inhalt seiner beiden Sendschreiben an, um hieran die Warnung vor den am Ende der Zeiten zu erwartenden Spöttern zu knüpfen, welche, gestützt auf den bisherigen Bestand der Welt, die Wiederkunft des Herrn und ein Ende der Dinge leugnen und damit an ihren Theile das ganze Gebäude der christlichen Hoffnung und alle damit zusammenhängenden Ermahnung umstoßen. Zur Beschreibung derselben dient B. 3. 4, zur Widerlegung B. 5—9, zur Befestigung der Leser B. 10—13. Den Schluß des Ganzen bildet B. 14—18 die zusammenfassende, durch die Hinweisung auf die übereinstimmende, von den Gegnern misbrauchte Bezeugung des Apostels Paulus bekräftigte Ermahnung der Leser, vor dem Tage des Herrn sich unsträflich erfinden und nicht durch die kommende Verführung von dem festen Grunde des Glaubens losreißen zu lassen, sondern in der Gnade und Erkenntniß des Herrn Jesu Christi immer zu wachsen.

In welchem Verhältniß stehen die ἐμπαῖκται hier zu den ψευδοδιδάσκαλοι Cap. II? Welche Bedeutung kommt überhaupt diesem Abschnitt 3, 1—13 in dem Gedankengang des Ganzen zu? Wir sagen: mit 2, 22 ist die an 1, 11 anknüpfende Begründung der Motive seines Ermahnens zu Ende gekommen, wo der Verf. setzt 3, 1 an dem Punkte 1, 12 wieder ein, von wo sie begonnen hatte. Damit ist auch klar, daß die Auslassung 3 über die Leugnung der Wiederkunft nicht etwa nur noch ein nachträglicher Zug zu dem Bilde der Lügenlehrer Cap. II sein soll, sondern vielmehr ein wesentlicher Punkt ist, dessen Bedeutung für das Ganze durch den Rückblick auf den Inhalt der beiden

Briefe 3, 1. 2 hervorgehoben wird. Es ist die Leugnung der Wiederkunft, welche je länger je weniger ausbleiben wird, der offene Angriff gegen die durch das prophetische und apostolische Wort bezeugte Hoffnung des Christen (vgl. zu B. 2), von welcher der Inhalt beider Briefe getragen ist; und es ist darum die Absicht des Verf., seine Leser schließlich gegen diesen Angriff, welcher den Grund aller seiner Ermahnung bedroht, zu festigen und durch die Gewißheit der Wiederkunft, welche das Ende der Welt herbeiführt, die Ermahnung zu heiligem Wandel Angesichts solcher Hoffnung um so tiefer ihnen in das Herz zu drücken. Wie er sich Cap. II gegen jene Lügenlehrer gewendet hat, welche die gegenwärtige Machtstellung Christi leugnen, so wendet er sich Cap. III gegen die Spötter, welche seine einstige Wiederkunft und damit ein Ende der Welt in Abrede ziehen. Es entspricht dieser zweiseitige Gegensatz der Doppelbeziehung des Inhalts des apostolischen und prophetischen Zeugnisses durch ἐγνώρισαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν 1, 16: die Leugnung der δύναμις Christi als des Herrn ist der Grundzug jener Cap. II geschilderten Verführer, die Leugnung der παρουσία der Grundzug der hier Cap. III bezeichneten Spötter. Ihre Sinnesrichtung (κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπίδοξ. πορ. 3, 3 vgl. mit 2, 10. 12—14. 18 fg.) ist offenbar dieselbe; und man sollte wol glauben, daß die Leugnung der Herrschaft Christi, gepaart mit grundsätzlichem Mißbrauch der sinnlichen Welt (Cap. II), von selbst auch zur Leugnung der Parusie führen mußte, wie denn Judas B. 17 fg. dieselbe Weissagung von den Spöttern, die am Ende der Zeiten kommen werden, ohne jedoch der Leugnung der Wiederkunft zu gedenken, auf die im petr. Briefe Cap. II genannten Verführer bezieht. Daher denn auch Dietl. S. 198, Brückn. S. 117 die Leugnung der Wiederkunft Cap. III nur als die andere Seite der Cap. II geschilderten Häresie betrachten. Und gewiß gehören diese Spötter Cap. III demselben Kreise an, wie die Cap. II Geschilderten; aber der petrinische Brief deutet diesen Zusammenhang nicht an, sondern behandelt die häretische Erscheinung Cap. III für sich ohne Rückbeziehung auf Cap. II (vgl. B. 3 τοῦτο πρῶτον γιν. ὅτι τλ.) und läßt sich in der Darstellung derselben lediglich durch den Gegensatz leiten, in welchem sie insbesondere zu der Hoffnung der Parusie steht. Mit Recht sagt

daher Gerh.: Ab hac praemonitione (Cp. II) transit ad aliam cognatam, ut sibi caveant ab Epicureis irrisoribus, qui novissimum Christi ad iudicium adventum et mundi interitum negaturi sint. Und Hofm. (Schriftb. II. 2, S. 613): „Und auch dies, lehrt Petrus weiter im folgenden Capitel, ohne damit nur eine andere Seite derselben Häresie hervorzuführen (gegen Brückn.), wird ein Zeichen des nahen Endes der Dinge sein, wenn ihrer Viele der Erwartung spotten, daß ein Ende kommen werde . . . Was Petrus von den Spöttern über ein Ende der Dinge sagt, erinnert an den Zustand der Welt vor dem Gerichte der großen Fluth . . . dagegen was er von den Lügenlehrern sagt, welche die Gemeinde verstoren werden, erinnert an den Zustand der jüdischen Volksgemeinde unter der seleucidischen Herrschaft (vgl. Dan. 8, 12. 13; 11, 22. 30). Beides trifft hier in Eins zusammen.“ Ist dies das Verhältniß von Cap. III zu dem übrigen Briefinhalt, so kann der, wie man sagt, sehr fühlbare Mangel eines Zusammenhangs mit Cap. II nicht zu Bedenken gegen die Einheit des Briefes berechtigen. Nicht nur daß der Verf. v. 1 an 1, 12 wieder anknüpft, v. 2 den Inhalt von 1, 16—21 zusammenfaßt und in der Bezeichnung der apost. Lehre 1, 16 bereits auf die Cap. II und III besprochenen häretischen Gegensätze Bezug nimmt: er kommt in der Schlußermahnung 3, 14—18 auch auf Cap. II nochmals zurück, wie namentlich v. 17 beweist (vgl. unten).

Zunächst v. 1—13 Befestigung der Leser wider den Spott derer, welche die Wiederkunft des Herrn und darum das Ende der Welt leugnen.

v. 1. 2. „Dies ist bereits der zweite Brief, den ich an euch schreibe, worin ich durch Erinnerung euren lauterem Sinne erwecke, daß ihr gedenket der von den heiligen Propheten zuvor geredeten Worte und des Gebotes eurer Apostel von dem Herrn und Heilande.“

v. 1. Ταύτην ἥδη δευτέραν = diesen bereits als zweiten. Der Verf. weist auf den ersten Brief und den gemeinsamen Inhalt beider Briefe in der Absicht hin, die voraussichtliche Leugnung der Wiederkunft als Widerspruch gegen den Inhalt alles dessen, was er ihnen geschrieben hat, erscheinen zu lassen. v. ἥδη Beng.: Priorem igitur paulo ante scripserat. Das liegt

aber nicht nothwendig darin, da ἤδη sich auch aus dem Gegensatze der zwei Briefe zu der Einheit ihres Inhalts erklärt. Zu ἐν αἷς, das auf die in δευτερ. angedeutete Pluralität geht, vgl. Win. S. 128. Der Ausdruck διεγείρω ἐν υπομν., der auf ὑπομυνίσκειν 1, 12 und διεγ. ἐν ὑπομνήσει 1, 13, sowie das τὴν εἰλικρ. διάνοιαν, das dem allgemeinen Gedanken nach auf καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηρ. ἐν τῇ παρ. ἀληθ. 1, 13 zurückweist, bestätigt die Behauptung, daß der Verf. an 1, 12 fg. wiederanknüpft. Ueber διάνοια vgl. zu 1 Petr. 1, 13, über εἰλικρινής = sincerus, nullo errore adulteratus (Beng.) zu Phil. 1, 10. Eben weil ihr Sinn lauter ist, sie εἰδότες καὶ ἐστηριγμένοι sind 1, 12, bedarf es nur der υπόμνησις, wie denn auch der erste Brief, wiewol der Ausdruck υπόμνησις nicht vorkommt, sich der Sache nach als ein bloßes ὑπομυνίσκειν gibt 5, 12; 1, 12. 25.

B. 2. Μνησθῆναι τλ. So wird der Inhalt seines erinnernden Ermahnens im ersten und zweiten Briefe bezeichnet. Die προειρημένα ῥήματα sind, wie in der Parallelstelle Jud. 17 (vgl. hierzu die Bem.) unverkennbar ist, die von den heiligen (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι 1, 21) Propheten zuvor, vor dem Eintritt der Wirklichkeit, geredeten Worte. Es ist damit, wie auch das ὑπὸ τῶν ἁγ. προφ. lehrt, die gesammte prophetische Vorverkündigung, der λόγος προφητικός überhaupt wie 1, 19 gemeint. Auf diese Stelle weist die vorliegende unverkennbar zurück, wie denn auch beide Male mit τοῦτο πρῶτον γιν. fortgeführt wird, und wie dort nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden Christi Kraft und Wiederkunft, insbesondere aber letztere, als Inhalt des προφ. λόγος gedacht sein will, so hier. Diese besondere Beziehung des an sich allgemeinen Ausdrucks haben auch Bess. und Huth. anerkannt. Sie ist durch den Zusammenhang mit 1, 19 und namentlich mit 3, 3 fg. (vgl. unten) gefordert.

Καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος geht nun auch in die bestimmte Beziehung der προειρ. ῥημ. τ. ἁ. π. ein. Es ist die apostolische ἐντολή als Vorschrift über das Verhalten des Christen für den Tag der Wiederkunft. So ist ja auch die zusammenfassende Ermahnung zu Anfang des Briefes 1, 3—11, sowie die Schlußermahnung 3, 14—18 unter diesen Gesichtspunkt gestellt, und daß der erste petrinische Brief

durchweg von der Hoffnung der Parusie getragen, diese Hoffnung aber auf das Zeugniß der Apostel und Propheten gegründet ist (1, 10—12), bedarf hier keines Nachweises. Was die Lesart betrifft, so ist gar kein Grund, von der von Griesb. empfohlenen, von Lachm., Tischb., Buttm. aufgenommenen καὶ τῶν ἀπ. ὑμῶν ἐντ. τοῦ κυρ. καὶ σωτ. abzugehen. Denn 1) ist sie überwiegend beglaubigt, A B C G J, viele Minn., Vulg. u. a.; 2) gibt sie allein einen guten Sinn. Liest man nämlich ἡμῶν, so ist allerdings die Uebersetzung „unserer Apostel“ (de W.) die einfachste und natürlichste, auch die der Parallelstelle Jud. 17 entsprechende. Aber selbst wer die Unechtheit des zweiten petr. Briefes behauptet, muß sich bedenken, solchen groben Verstoß des Verf. gegen seine angenommene Rolle zuzugeben (vgl. Huth.). So bleibt nur übrig, ἡμῶν als nachgebrachte appositive Erläuterung (Win. 472) zu ἀποστόλων zu fassen; eine grammatisch zwar nicht unmögliche, aber geschraubte Verbindung, die etwas „ängstlich Angelegenes“ (Brückn.) hat und sich mit Apg. 10, 41; 1 Kor. 1, 18, wo der vorhergehende Gegensatz die Fassung bedingt, nicht wohl vergleichen läßt. Dagegen stimmt ὑμῶν „eurer Apostel“ ganz zu der Weise der beiden Briefe, die ihrem Inhalt nach (vgl. oben zu ὑπομ.) nur Erinnerung an das den Lesern schon Bekannte, von Anderen ihnen Verkündete sein wollen, wie sich das bei dem zweiten gleich in der Aufschrift 1, 1 (vgl. zu τοῖς ἰσοτι ἡμ. λαοπ.), in dem ὑπομ. 1, 12 fg.; 3, 1, namentlich aber in der Berufung auf das Zeugniß des Bruders Paulus 3, 15 fg. zu erkennen gibt, und wogegen 1, 16 (vgl. zu ἐγνωρισ. ὑμῶν) nichts beweist. Der Ausdruck τῶν ἀπ. ὑμ. ist eine mit dem ersten Briefe und mit 2 Petr. 1, 1; 3, 15 zusammenstimmende Andeutung, daß das Schreiben an heidenchristliche Gemeinden sich richtet, somit Paulus (Röm. 11, 13) und seine Mitarbeiter unter den ἀπ. ὑμ. zu verstehen sind. Ἡμῶν ist dann eben die Emendation eines Abschreibers. Mit ἐντολῆς als Hauptbegriff will nun auch, wie schon die Stellung lehrt, der zweite nachträglich hinzugefügte Genit. (Win. S. 485) τοῦ κυρ. κ. σ. verbunden sein. Es ist das Gebot der Apostel, nicht ihr, sondern des Herrn und Erlösers Gebot, und darauf vor Allem ruht die Pflicht des μνησθῆναι. Durch die heiligen Propheten weissagt der Geist Christi (1 P. 1, 11); durch die Apostel befiehlt der κύριος κ. σ. Beispiel

dieser Verbindung zweier Genitt. von verschiedener Beziehung mit einem Nomen s. b. Win. S. 172 Anm. 3 vgl. mit Anm. 1 über den dritten Genit. ὑμῶν. Mit dem hier Gesagten stimmt auch Reiche z. b. St. zusammen.

B. 3. 4. „Und wisset vor Allem dies, daß am Ende der Tage Spötter mit Spott auftreten werden, welche nach ihren eigenen Lüsten wandeln und sprechen: Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? Denn seit die Väter entschlafen sind, verbleibt Alles so von Anfang der Schöpfung.“

Ganz ebenso wie 1, 20 das τοῦτο πρ. γιν. den Lesern hinsichtlich der Beachtung des proph. Wortes noch ein Besonderes zu bedenken gibt, so auch hier in Ansehung des μνηστῆναι τλ. Auch hier ist es der Verf., der von sich aus diese ermahnenbe Bemerkung (praeceptum includit Gerh.) hinzuthut, nicht aber soll damit etwas von dem, dessen sie nach B. 2 gedenken sollen, namentlich angeführt werden, wie de W. will, der behauptet, mit dieser Formel, anstatt mit ὅτι ἐλεγον ὑμῖν, werde dieselbe Weissagung wie Jud. 18 eingeführt. Denn 1) stimmt das nicht mit 1, 20; 2) hätte der Verf. offenbar besser gethan, die Worte ὅτι λέγον ὑμῖν beizubehalten; 3) gehören die Worte ὅτι ἐλεύσονται τλ. weder der alttest. Prophetie noch der apost. ἐντολή an; 4) sind sie auch nicht in dem Inhalt der beiden petrinischen Briefe nachzuweisen, wie doch der Zusammenhang mit B. 1 verlangen würde. Was der Verf. B. 3 fg. sagt, ist ja offenbar etwas Neues. Das τοῦτο πρ. γιν. ist als selbständiger Imperativsatz zu fassen, dessen Selbständigkeit sich auch durch die lose Anknüpfung des Particip. mit dem Nominat. (Win. S. 505) bemerklich macht. Was Judas B. 17 allerdings als Inhalt einer apostolischen Vorverkündigung gibt, das gibt der Verf. unseres Briefes als sein, des Apostels, Wort; und wir haben dann wieder den Fall, daß trotz des unverkennbaren Anklangs der Worte an die des Judasbriefes in B. 2 und 3, der Sinn beide Male doch ein verschiedener ist; wie denn auch der Judasbrief von dem 2 Petr. 3, 4 Gesagten nichts enthält. Ist aber B. 3 nicht als Bestandtheil des proph. Wortes oder des apost. Gebotes zu betrachten, so geht doch daraus, daß der Verf. bei Gelegenheit der Ermahnung zum Festhalten an dem proph. und apost. Wort den Lesern die bevorstehende Zeugnung der Parusie zu bedenken gibt, deutlich hervor, daß er, wie

oben behauptet wurde, B. 2 namentlich an die Parusie gedacht hat.

Was das Verhältniß der beiden Briefe betrifft, so hat man (vgl. namentlich Hofm. Schriftb. I. S. 420) „die Art und Weise, wie in Jud. 17 fg. die Worte, mit denen Petrus vermahnt, des prophetischen und apostolischen Worts überhang eingedenk zu sein, insonderheit ohne sich durch die Spötter imachen zu lassen, welche kommen werden, zu der besonderen und einzelnen Erinnerung an die apostolische Vorhersagung jener Spötter verwendet sind“, für die spätere Abfassung des Judasbriefes entscheidend gefunden. Allein womit will man die Verwendung der petrinischen Worte beweisen? Eine ausdrückliche Hinweisung auf die petr. Stelle kann man doch in den allgemeinen Worten προειρηται ὑπὸ τῶν ἀποστόλων (Plur.) und ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, was eher an mündliche Ueberlieferung aus dem Apostelfreis deutet (vgl. Jud. 18), nicht erkennen. Und doch müßte man eine solche erwarten, wenn Judas wirklich sagen wollte, daß die aufgetretene Spötter die dort zuvor beschriebenen seien. Zudem fehlt ja in Jud. gerade der specifische Inhalt dessen, was Petrus B. 4 über die kommenden Spötter sagt. Ἐμπαῖκται sind allerdings auch die im Judasbriefe beschriebenen Irrgeister; aber daß ihr Spott gegen die Parusie sich richtet, davon sagt der Brief nichts, während er doch die petrinische Stelle bestimmt im Auge haben soll. Dies will um so weniger gehen, wenn die 2 Petr. 3 bekämpften Verführer mit den Cap. II bekämpften nicht dieselben sind, während die Ἐμπαῖκται Jud. 18 nothwendig mit den B. 4—16, [mit mit den 2 Petr. 2 beschriebenen Verführern zusammenfallen. Kurz, die Stelle des Judasbriefes hat, gerade wenn sie als eine Rückweisung auf die des petr. Briefes verstanden wird, im Ausdruck und Inhalt manches Auffallende. Daß dagegen der Verfasser des zweiten petr. Briefes es liebt, sich an den Ausdruck des Judasbriefes anzuschließen, auch da wo er den Inhalt ändert, daß er einerseits den Gedanken erweitert, andererseits doch wieder individualisirende Bestimmungen einträgt, haben wir bereits Cap. II gesehen. So scheint er auch hier zu verfahren, indem er den Ausdruck μνησθῆναι τῶν ῥημ. τῶν προ. ὑπο τῶν ἀποστόλων Jud. 17 für seinen Zweck verwendet, den Inhalt aber in so eingeleiteten Vorhersagung Jud. 18 zu einer eigenen, in seine

des Apostels, Namen an die Leser gerichteten Erinnerung gestaltet und durch nähere Bestimmungen erweitert. Jedenfalls bestimmt sich die Auffassung des zwischen dieser Stelle und dem Judasbriefe stattfindenden Verhältnisses nach den Ergebnissen hiefür aus Cap. II, welche für die Priorität des Judasbriefes sprechen.

Πρῶτον dignitatem praecepti notat Gerh. Vorauswissen aber sollen sie es, damit der Anlauf der Spötter wider das Wort der Propheten und Apostel sie nicht überrasche und befremde, vielmehr sie vorbereitet und gegründet finde. Ἐλεύσονται Jud. 18 ἔσονται, was hier zur Verbindung mit ἐν nicht geeignet war. Zu ἔρχεσθαι ἐν von der innerlichen Ausrüstung vgl. 1 Kor. 4, 21; Win. 345. Ἐπ' ἐσχάτων (Neutr.) τῶν ἡμερῶν Jud. 18 ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου. Wie im Briefe Judä, ist auch hier die letzte Zeit innerhalb der neustamentlichen, nicht diese selbst, zu verstehen, vgl. zu 1 Petr. 1, 5; 1, 20 und 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1. Die ἐσχ. τ. ἡ. wollen ja eben Bezeichnung des Zeitpunktes sein, in dem jene Spötter auftreten werden. Anders de W., der gemäß seiner Auffassung des τοῦτο πρ. γιν. (vgl. oben) die neuest. Zeit überhaupt als die letzten Tage bezeichnet findet. Ἐν ἐμπαιγμονῇ bei Jud. bloß ἐμπαίχεται; die nachdrückliche Erweiterung des Ausdrucks steht mit der nachfolgenden Darlegung ihrer Spöttei in Zusammenhang, leitet das καὶ λέγοντες ein. Κατὰ τὰς ἰδ. αὐτ. ἐπιδ. πορ. vgl. Jud. 16. 18. Statt zu achten auf das proph. und apost. Zeugniß B. 2, lassen sie sich von ihren eigenen Begierden leiten (vgl. über ἰδιος αὐτῶν zu Tit. 1, 12; Win. S. 139). Haec origo erroris — radix libertinismi Beng. Solcher Wandel entzieht dem Gemüthe die Kraft des Glaubens und der Hoffnung und erzeugt die Frivolität des Spottes, mit der sich der irdische Sinn der ihn bedrohenden Verheißung der Parusie zu erwehren sucht.

B. 4. Ποῦ ἔστιν τλ. Als Ergebnis der Geschichte, in der sich die Verheißung nicht durch die Erfüllung bewährt habe, ist die Frage hingestellt (vgl. zu dem ποῦ ἔστιν Luk. 8, 25; 1 Kor. 1, 20; 15, 55). Τῆς παρουσίας der Genit. des Objects, nicht Apposition. Zu αὐτοῦ sc. τοῦ κυρίου B. 2 (vgl. Win. S. 556) bemerkt schon Gerh., dem Win. S. 519 beistimmt: Epicureos illos illusores, quorum verba ap. recitat, per ἐξουθενισμὸν ne nomen quidem Christi disertis verbis exprimere voluisse. Die

Verheißung ist nach B. 2 eine alttestamentliche (vgl. B. 13); daß sie aber hier in ihrer neutestamentlichen Bestimmtheit von der Wiederkunft des Herrn Jesu Christi zu verstehen sei, lehrt der Zusammenhang mit B. 2 wie die Natur der Sache.

'Αφ' ἧς γὰρ τλ. Recitat ap. μμητικῶς argumentum illorum irrisorum (Gerh.). Wer sind die πατέρες, seit deren Entschlafen Alles so, wie es eben ist, verbleibt von Anfang der Schöpfung an? Nach Brückn. soll οἱ πατέρες durch das folgende ἀπ' ἀρχ. τ. κτ. vom Verf. selbst bestimmt werden. Die πατέρες wären demnach die Ahnherren, die ersten Generationen des Menschengeschlechts; und der Sinn soll sein: wie bisher (seit dem Hingang der Väter) Alles unverändert von Anfang der Schöpfung geblieben ist, so wird auch die erwartete Weltveränderung nicht eintreten. Allein 1) ist diese Bedeutung von οἱ πατέρες im Sprachgebrauch nicht zu erweisen und auch durch das nachfolgende ἀπ. ἀρχῆς κτ. nicht gerechtfertigt; denn es fragt sich eben, ob ἀπ' ἀρχ. κτ. nur eine Näherbestimmung des ἀφ' ἧς — ἔκοιμ. sein will; sie kann es aber darum schon nicht wohl sein, weil Eines mit dem Anderen nicht coincibirt; 2) heißt es nicht δίσμεινε, sondern διαμέλει. Der dermalige unverrückte Bestand der Dinge ist ihr eigentliches Argument, das um so schwerer wiegen soll, weil dieser Bestand sich vom Anfang der Schöpfung her datirt. Wiefern aber der dermalige Bestand sie zu dem τοῦ ἔστι berechtigen soll, läßt sich doch nur unter der Voranssetzung verstehen, daß ihnen der Termin der Erfüllung bereits verstrichen zu sein scheint, und einen Aufschluß hierüber erwarten wir in dem Satze ἀφ' ἧς — ἔκοιμ. Wenigstens will zu dem τοῦ ἔστι ein solch allgemeiner Wahrscheinlichkeitsschluß, wie ihn Brückn. annimmt, nicht passen; 3) ist die ganze Bestimmung ἀφ' ἧς — ἔκοιμ., wenn ἀπ' ἀρχ. sie näher bestimmen soll, überflüssig und nicht einzusehen, warum auf ihr Entschlafen Gewicht gelegt wird. Anders Dietlein, der unter οἱ πατέρες ein sich zu dem jedesmal folgenden als Väter verhaltendes Geschlecht nach dem anderen versteht, was wol keiner Widerlegung bedarf. Hält man fest, daß τοῦ ἔστι auf die Gegenwart hinweist und der Begründungssatz eben dies hervorhebt, daß sie nichts von der Erfüllung jener Hoffnung wahrnehmen läßt, so kann das ἀφ' ἧς — ἔκοιμ. nur Bezeichnung des Zeitpunktes sein wollen, von dem an jene

Verheißung sich habe erfüllen sollen, sich aber, wie der Augenschein lehrt, nicht erfüllt hat. Nur so hat das ποῦ ἔστιν seinen guten Sinn; und nur so erklärt sich die doppelte Terminbestimmung, indem zuerst der Zeitpunkt genannt wird, von dem an die Aenderung des Weltbestandes ohne zu erfolgen erwartet wird, sodann aber der Zeitpunkt, bis zu welchem der dermalige Bestand zurückreicht. Das Argument aus der Gegenwart wird so zu einem Argument aus der Erfahrung aller Zeiten erweitert; und de Wette hat Recht, daß hier zwei Sätze zusammengezogen sind: 1) seit die Väter entschlafen sind, bleibt Alles wie es ist; 2) von Anfang der Schöpfung an bleibt es. Etwas anders Huth.: seit die Väter entschliefen, hat sich bestätigt: alles bleibt so von Anfang der Schöpfung, wogegen jedoch Brückn. schon mit Grund bemerkt hat, daß für die Ergänzung im Texte kein Anhalt liegt. Dem zwiefachen Argument der Spötter entspricht dann auch die zwiefache Erwiderung des Verfassers, der zuerst B. 5—7 das ἀπ' ἀρχῆς beseitigt, sodann aber die in dem ἀφ' ἧς . . ἐκοιμήθησαν enthaltene falsche Voraussetzung, welche das irdische Zeitmaß auf Gott überträgt, als den Hauptpunkt widerlegt. Da liegt es nun allerdings am nächsten, unter οἱ πατέρες mit de W., Thiersch (Kritik S. 85. 107) die erste Generation der Gläubigen zu verstehen. Αὕτη ἡ γενεὰ οὐ μὴ παρέλθῃ ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται lesen wir Mt. 24, 34. Wie nahe lag da nach dem Absterben derselben die Frage ποῦ ἔστιν! Aber 1) ist das ein sonst nicht vorkommender und in dem Munde jener ungläubigen Spötter befremdlicher Gebrauch von οἱ πατέρες; 2) ist die Fassung ἀφ' ἧς ἐκοιμήθησαν auffallend; die Erwartung war ja, daß vor ihrem Ableben die Parusie eintreten werde; 3) stimmt diese Erklärung zu der Zeit nicht, in welcher der Brief geschrieben ist oder geschrieben sein will. Vor Jerusalems Zerstörung kann die erste γενεὰ nach Mt. 24, 34 nicht als abgelaufen gedacht werden. Man könnte zwar einwenden, daß der Verf. selbst die Spötter in die Zukunft verlegt (B. 2); aber wie sollte er sie von einer Voraussetzung aus argumentiren lassen, die erst die Zukunft an die Hand gab? Und soll er ihnen den Irrthum ἀπ' ἀρχ. κτίσεως selbst in den Mund legen, um ihn sofort zu berichtigen? Offenbar kann der Brief nur in einer Zeit geschrieben sein, wo die Weissagung des ἐλεύσονται

bereits sich zu erfüllen begann; und sind die οἱ πατέρες die Christen der ersten Generation, so muß der Brief nach Ablauf jener Generation geschrieben sein; der Brief aber ist dann unecht (gegen Thiersch a. a. O. S. 107), und der Falsarius würde an dieser Stelle sich selbst verrathen. Dagegen hat diejenige Erklärung, welche unter οἱ πατέρες die Väter des Volkes Israel versteht, den sonstigen Sprachgebrauch für sich (vgl. Hebr. 1, 1; Röm. 9, 5 und Wahl unter πατήρ), sie stimmt zu B. 2, wo die Weissagung der Parusie auf die alttestamentliche Prophetie zurückgeführt ist, und läßt den Verfasser, sei es nun daß der Brief echt oder unecht sei, in Uebereinstimmung mit sich; denn so konnte der Spott schon zu der Zeit sich äußern, da er geschrieben sein will. Die πατέρες sind dann dem Context nach eben die Väter, welchen diese Verheißung der Parusie und der mit ihr verbundenen Welterneuerung zuerst geworden war. Als solchen führt der Verf. selbst B. 13 den Jesaja an. So Beng. (qui promissione nitebantur), Huth., vgl. auch Win. S. 526. Daß aber diese Spötter die Erscheinung Christi, durch welche jene Verheißung für die Gläubigen βεβαιότερος geworden ist (vgl. zu 1, 19), ignoriren, beweist nur, wie wenig Gewicht sie in Folge ihres Unglaubens auf dieselbe legen. (Ueber das zum Abverb. gewordene ἀφ' ἧς sc. ὥρας s. Win. 522; ebenda S. 525 fg. über die falsche Ergänzung eines ὥς vor ἀπ' ἀρχῆς. Οὕτως hinweisend auf die Gegenwart: so wie es vor Augen ist.)

B. 5—10 folgt nun die Widerlegung dieser Spötter, nicht um sie zu bekehren — ihr fleischlicher Wandel, dessen Frucht jene ungläubige Spott ist, macht sie für solche Belehrung unzugänglich — sondern um die Leser gegen jenen Spott und seine Scheingründe zu verwahren. Da ist nun das ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, zu dem jene Spötter ihr Argument erweitern, das Erste, was der Verf. als geflüsterte Verkennung einer geschichtlichen Thatfache bestreitet, deren Gewißheit nicht bloß das ἀπ' ἀρχῆς Lügen strafsondern auch den einstigen Eintritt des Weltendes verbürgt B. —7. Der Hauptpunkt aber ist dem Verf. die falsche Uebertragung des menschlichen Zeitmaßes auf Gott, in Folge deren als Zögerung erscheint, was in Wahrheit nicht Zögerung, sondern Erweisung einer das Heil Aller bezweckenden Langmuth ist B. 8. Und nun, nachdem er dem Spotte seine falschen Stützen entzogen

befräftigt der Verf. die Wahrheit durch sein positives Zeugniß von dem plötzlichen Kommen des Herrentages, der den bisherigen Bestand durch sein Feuer zerstören wird, wobei er seinen Lesern zu bedenken gibt, zu welch einem heiligen Wandel die Erwartung des Tages sie aufruft, welcher Ende der alten Welt, zugleich aber Anfang einer neuen Welt der Gerechtigkeit ist B. 10—13.

B. 5—7. „Geflissentlich nämlich verhehlen sie sich, daß ein Himmel ehemals war und eine Erde, die aus Wasser und durch Wasser bestanden ist durch Gottes Wort, wodurch die damalige Welt mit Wasser überfluthet zu Grund gegangen ist; der jetzige Himmel aber und die Erde sind durch sein Wort aufgespart für Feuer und werden bewahrt auf den Tag des Gerichts und Verderbens der gottlosen Menschen.“

B. 5. Λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τλ. Der Verf. erklärt, „wie solche Menschen mit solchen frivolen Behauptungen auftreten können“ (Win. S. 402), und zwar zunächst mit der Behauptung ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. Die Erklärung ist dann von selbst auch die Widerlegung. Dem λανθ. αὐτοὺς τοῦτο entspricht das ἐν δὲ τῷτο μὴ λανθ. ὑμᾶς B. 8. Schon diese Analogie spricht für die Verbindung des τοῦτο mit λανθάνει, demnach τοῦτο auf das folgende weist (so de W., Brückn., Harl., Win. S. 415) und nicht mit δέλοντας im Sinne von behaupten, wobei τοῦτο rückweisend wäre. Denn 1) ist diese Bedeutung von δέλειν im neut. Sprachgebrauch unerwiesen, und 2) hat die andere Erklärung einen viel nachdrücklicheren Sinn, indem sie jene Behauptung als geflissentlichen Verstoß gegen die Wahrheit hinstellt und so den Ungrund, zugleich aber auch die sittliche Verschuldung und Strafbarkeit derselben hervorhebt (vgl. Win. a. a. O. und de W.).

Ὅτι οὐρανοὶ τλ. Der Sinn ist: so wenig bleibt Alles so von Anfang der Creatur an, daß vielmehr ein anderer Himmel und eine andere Erde, somit eine andere Welt (ὁ τότε κόσμος) als die gegenwärtige bereits existirte, welche durch dieselben Gewalten, denen sie ihr Entstehen verdankte, auch ihren Untergang fand. Zur Construction bemerkt Win. (S. 314) mit Recht, daß συνεστῶσα eigentliches Particip und epithetische Bestimmung zu γῆ sei, und das vorausgehende ἦσαν mit für γῆ gelte. Jedoch wird die grammatisch bloß an γῆ angeschlossene Bestimmung ἐξ ὕδ. κ. δι' ὕδ. συν. τῷ τ. δ. λόγῳ dem Sinne nach auch auf

οὐρανὸς zu erstrecken sein, wie auch die neueren Ausleger wollen, weil Himmel und Erde durchweg als Bestandtheile des einen Begriffes κόσμος betrachtet werden, dessen Entstehung und Ende ein und dasselbe ist, und es dem Verf., wie Huth. richtig sagt, eben darauf ankommt, hervorzuheben, daß der κόσμος durch dasselbe, wodurch er entstanden ist, wieder untergegangen ist; vgl. auch Brückn. Es geht bei solcher Structur unmöglich an, die präpositionellen Bestimmungen ἐξ ὕδατος und δι' ὕδατος zu trennen, wozu de W. geneigt ist, der ἐξ ὕδατος auf die Erde, δι' ὕδατος auf den Himmel bezieht (vgl. dagegen Brückn., Huth.); es ist ja beides zunächst von der Erde gesagt, muß also auch, wenn diese Beziehung überhaupt richtig ist, auch für οὐρανὸς gelten. Auch liegt in dem Schöpfungsbericht kein Grund zu solcher Annahme. Zwar eine Bildung der $\pi\pi\eta$ aus dem Wasser als der Grundmaterie lehrt jener Bericht nicht (Gen. 1, 6—8); er lehrt dies aber auch in Bezug auf die Erde nicht; denn aus dem Zurücktreteten der Wasser (Gen. 1, 9 vgl. mit 1, 2) läßt er die Erde zum Vorschein kommen (Gen. 1, 10). Wollte man also ἐξ ὕδατος von der Ursubstanz ὡς ἐξ ὑλικοῦ αἰτέλου (Dei.) verstehen, so wäre hier allerdings Anlaß an außerbiblische, indische, ägyptische, griechische Kosmogonien zu erinnern, wie Ullmann (a. a. O. S. 111 fg.) mit Hinzunahme des Sages der Weltzerstörung durch Feuer thut. Allein das τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ stellt uns entschieden auf den Boden des biblischen Schöpfungsbericht und namentlich des Gen. 1, 9 Berichteten, wo doch die zum Meere sich sammelnden Wasser, aus denen die Erde hervortritt unmöglich den Urstoff bedeuten können, aus dem die Erde wird da nicht durch das Zurücktreteten des Stoffes die Erde entstehen könnte, und das Meer nicht Sammlung dieses Urstoffes ist. Ἐξ ὕδατος kann demnach nur Bezeichnung des Stoffes sein, an dessen Ueberfluthung, und δι' ὕδατος Bezeichnung des Stoffes durch dessen gestaltende Wirkung die Erde zu ihrem bleibenden einheitlichen Bestande gelangt ist (vgl. Gerh., Beng., Win. S. 372: „aus Wasser [als dem Stoff, in dem sie eingeschlossen lag, und durch Wasser d. h. durch die Wirkung des Wassers, welche theils in die Niederungen zurücktrat, theils sich zum Wolkenhimmel gestaltete“); denn weiter nichts will συνεστῶσα bedeuten, vgl. Kol. 1, 17; und die Fassung des ἐξ als der substantiellen Grund

lage ist dadurch in keiner Weise gefordert (gegen Ullm. und Huth.). Und wie abschwächend, nicht bekräftigend (Ullm.) stünde neben ἐξ ὕδατος als Grund noch διὰ ὕδατος! Wie sollte das Wasser, als Urstoff gedacht, zugleich vermittelndes Element sein? So spricht die Doppelbeziehung mit ἐξ und διὰ vielmehr für unsere Auffassung, und ihr entspricht auch das über den Untergang Gesagte, wornach der damalige Kosmos nicht durch eine Auflösung in seine Ursubstanz, sondern durch eine neue Ueberfluthung desselben Wassers, aus dem und durch das er zum Bestand gelangte, wieder zu Grund ging (V. 6 vgl. mit V. 5). Die Himmel aber sind von demselben Urzustand aus, wie die Erde (Gen. 1, 2), und durch eine erste Scheidung der Wasser, deren Scheidewand sie fortan bilden, geworden. Uebrigens gedenkt der Verf. dieser Weltentstehung, wie bereits bemerkt, nur um des Untergangs willen. Dasselbe Element, aus dem und durch das die Welt sich gestaltet, wird das Mittel ihres Untergangs, beides im Dienst des Wortes Gottes, von dem Entstehen und Vergehen allein abhängt. Das alles im diametralen Gegensatze zu der Behauptung eines in sich gegründeten unabänderlichen Bestandes der Welt von Anfang an. (Ueber den Plur. οὐρανοί Win. S. 159. Ἐκπαλαί von Alters her im Gegensatze zu dem οἱ δὲ νῦν V. 7.)

V. 6. Δι' ὧν τλ. Das Relat. kann unmöglich, wie schon Beda, DeL., zuletzt de W. behauptet hat, auf οὐρανοί καὶ γῆ bezogen werden, wobei ὁ κόσμος die Menschenwelt oder die Welt der Lebendigen gegen allen Context bezeichnen müßte (vgl. darüber das Nähere bei Huth., Brückn.); auch geht es nicht an, die beiden präpositionalen Bestimmungen ἐξ ὕδ. und δι' ὕδ. pluralisch als ὕδατα zusammenzufassen, zumal diese präp. Doppelbestimmung für das ἀπώλετο nichtsagend und verkehrt wäre. Somit bleibt nur die Beziehung auf ὕδωρ und auf τῷ τοῦ δ. λόγῳ zugleich. So nach Gerh.'s Vorgang Huth., Brückn. Das Wort und das Wasser, das dem Worte dient, sind als Mittel des Unterganges zusammengefaßt, und das folgende ὕδατι κατακλυσθεὶς ist dann eben ein den Modus des δι' ὕδατος näher bestimmender, in der bereits zu V. 5 angegebenen Absicht hervorgehobener Zusatz. Ὁ τότε κόσμος die Einheit des zuvor in biblischer Weise zweitheilig benannten Ganzen; τότε wie vorher ἔκπαλαί, nur bestimmter noch, im Gegensatz zu dem jetzigen κόσμος V. 7. Ὑδ.

κατακλ. ἀπώλετο der Untergang ist dadurch herbeigeführt, das Wasser, aus dem die Erde hervorgetreten war, sie auf's u überfluthet. Das ἀπώλετο ist dann freilich nicht von einem stofflichen Untergang, so wenig wie vorher das συνεστῶσα von ein stofflichen Hervorgang, sondern als Aufhebung ihres dem Wasser abgewonnenen Bestandes gedacht. Die wilde Fluth des Wassers hat den Bestand der Erde wieder vergewaltigt, und es bedarf neuer Gottesthaten ihn herzustellen, vgl. Gen. 8, 1. 2. Das Fenster des Himmels, der aufgehört hatte לַמַּבְרִייתָ zu sein, wie Brunnen der Tiefe werden verschlossen, und die Gewalt des Wassers treibt die Wasser zurück an ihren Ort. Ein neuer Bestand der Welt wird so hergestellt, der gegen neue Ueberfluthung geschützt (Gen. 9, 11), und dem ein ununterbrochener Wechsel Jahreszeiten und Tage verheißen ist (8, 22).

B. 7. Οἱ δὲ νῦν οὐρ. τλ. vgl. zu B. 6. Hier der Art. Unterschied von B. 5, weil die dormalen bestehende Welt gemeint ist. τῷ αὐτοῦ λ., so Tischb. nach B C G J u. a.; nach Buttm., Reiche nach A, Min., Uebb. und einigen RBB. αὐτῷ. Die Autoritäten sprechen für τῷ αὐτοῦ. In der Sache kommt τῷ αὐτῷ auf αὐτοῦ zurück, da weder die Dieselbigkeit Inhalts noch der zeitlichen Umstände gemeint sein kann; ich habe darum αὐτοῦ als das Einfachere auch für das Ursprüngliche (auch de W.). In diesem τῷ αὐτοῦ λόγῳ liegt der Kern des Dankens. Denn B. 7, obwohl rein thetisch ausgesprochen, enthält der Sache nach eine Schlußfolgerung (vgl. Gerh.). So wie das Wort Gottes den Untergang durch Wasser herbeigeführt, so gewiß wird das Wort desselben Gottes den Enduntergang durch Feuer herbeiführen. An ein bestimmtes einzelnes Wort, wie Gen. 9, 11 (de W.), denkt der Verf. wol nicht (Brückn.). Die Verheißung, welche die Erde vor neuer Ueberfluthung sich enthält, ja keine Hindeutung auf irgend welche andere Art Untergangs oder den Untergang überhaupt. Und das τεῖνος allein als Inhalt des Wortes zu fassen geht nicht an (vgl. ten). Aber als ὑπόδειγμα des Endgerichts ist 2, 6 vgl. zu bereits die Zerstörung Sodoms durch Feuer bezeichnet. In L. weisen Jes. 66, 15; Dan. 7, 9. 10; im N. T. 2 Thess. 8; 1 Kor. 3, 13 fg. auf das Feuer als Mittel des Endgerichts hin. Es ist demnach auch hier kein gegründeter Anlaß,

persischer, griechischer, stoischer Lehre die Aeußerung des Verf. abzuleiten, wie de W., Ullm. u. A. annehmen, wogegen auch Huth., Brückn., Ewald Gesch. des B. Israel VII S. 234; vgl. die eingehende Widerlegung bei Olsh. Opp. p. 76—79. Windischmann Vind. Petr. p. 47. Τεθρησασθ. εἶσιν περὶ τηρ. τλ. Dies die Wahrheit in dem πάντα οὕτως διαμένει: die Welt ist dormalen im Stadium der Bewahrung, aber der Bewahrung für das Feuer des Endgerichts. Aber der Gedanke ist darum doch kein zweitheiliger, sodaß im ersten Gliede auf die Bewahrung, entsprechend dem συνεστῶσα B. 5, im zweiten auf den künftigen Untergang durch Feuer hingewiesen wird (so z. B. Huth.); denn nur auf die letztere Aussage kann nach dem Zusammenhange die Absicht des Verf. gehen, und die participiale Bestimmung περὶ τηρούμενοι kann, auch wenn περὶ ausschließlich dahin gezogen wird, nur die Modalbestimmung zu τεθρησ. sein. Ich halte es aber für richtiger, weil dem Zusammenhange des Ganzen und der bestimmten Antithese des ὕδωρ B. 5. 6. entsprechender (gegen de W. u. A.), περὶ mit τεθρησ. zu verbinden und so in den Hauptsatz mitaufzunehmen: denn nicht darauf kommt es an, daß Himmel und Erde aufgespart sind, sondern daß sie es für das Feuer des Endgerichts sind. Περὶ steht also mit Nachdruck zuletzt, und das τηρούμενοι besagt nur, daß factisch sich dieses τεθρησασθ. περὶ in dem τηρεῖσθαι εἰς ἡμ. κρίσεως als dem Zielpunkt, wo jenes Feuer hervorbrechen wird, vollzieht. Das Bild θρησασθ., nicht weil Himmel und Erde selbst als Schatz betrachtet werden, sondern weil sie wie ein Schatz mit aller Sicherheit und Sorgfalt bewahrt werden (vgl. zu dem bildlichen Gebrauch Röm. 2, 5). Zu τηρούμ. εἰς vgl. das analoge τηρ. 2, 4. 9. In dem τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων liegt eine Drohung gegen jene Spötter vgl. Jud. 15. (Ueber die seltene Stellung des αὐτοῦ zwischen dem Art. und Subst. Beng. z. d. St. und Win. S. 140.)

B. 8. 9. „Dies Eine aber bleibe euch unverhohlen, Geliebte, daß Ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie Ein Tag. Nicht verzieht der Herr die Verheißung, wie es Manche für Verzug achten, sondern er ist langmüthig gegen uns, indem er nicht will, daß Manche verloren werden, sondern daß Alle zur Buße schreiten.“

B. 8. Hat der Verf. B. 5 auf den Punkt hingewiesen, den

jene Spötter bei ihrer Behauptung übersehen, so weist er nun auf den Hauptpunkt hin, den seine Leser in dieser Sache nicht zu übersehen haben, und wenn B. 5—7 zur Widerlegung des πάντα οὕτως διαμ. ἀπ. α. κτ. dient, so dient B. 8 fg. zur Widerlegung des ἀφ' ἧς οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν πάντα οὕτ. διαμ., davon jene Frage des Spottes zunächst ihren Ausgang nimmt. Der Verf. gibt offenbar zu, daß eine Zögerung nach menschlicher Erwartung stattfinde (μακροδ. B. 9); und diese zu erklären ist vor Allem seine Absicht. "Εν δὲ τούτῳ τλ. In der richtigen Erkenntniß dieses Einen liegt der Schlüssel des Ganzen. Ὑμᾶς, denn nur auf Befestigung seiner Leser kommt es ihm an; und die Anrede ἀγαπητοί wie 3, 1. 14. 17 beweist, wie sehr er wünscht, Eingang zu finden. "Οτι μία τλ. nach Ps. 90, 4, wo nur das zweite Glied sich findet; das erste ist als nothwendige Rehrseite aus dem zweiten abgeleitet. Der Sinn ist nicht, daß ein Tag sich nach der Fülle seines Inhalts zu 1000 Jahren ausdehnt und umgekehrt zusammenschwindet (vgl. Thiersch Krit. S. 107), sondern daß das Zeitmaß, an das die menschliche Anschauung gebunden bleibt, auf Gottes Anschauung keine Anwendung leidet. Unus dies et mille anni ad proportionem mensurae cum infinita aeternitate nihil quidquam differunt Gerh. Dieser Canon kann nun nicht in einem Sinne gemeint sein, der alle Zeitbestimmungen der Prophetie, als der göttlichen Anschauung incongruent, illusorisch machen würde: denn solche Zeitbestimmungen ruhen eben auf der Herablassung Gottes zu menschlicher Zeitmessung. Aber statt dem Verf. diese Ansicht zuzutrauen (vgl. Ullm. S. 110 fg., dagegen Olsh. Opp. p. 68 sq.), hätte man doch erst zusehen sollen, ob die zu widerlegende Behauptung von einem durch die Weissagung zeitlich fixirten terminus ad quem der angeblich bereits verstrichen ist, redet, in welchem Falle allerdings die Berufung auf die göttliche Anschauung der Zeiten unzulässig und ein näheres Eingehen auf diesen terminus ad quem erforderlich wäre. Ebendarum wird ἀφ' ἧς οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν nicht diesen terminus ad quem, sondern vielmehr den terminus a quo benennen wollen, von dem an vergeblich auf die Erfüllung gewartet wird; und dieser Argumentation gegenüber dient allerdings B. 8 fg. vollkommen zur Widerlegung, sodaß die oben gegebene Auffassung des ἀφ' ἧς οἱ π. ἐκ. durch B. 8 fg.

eine Bestätigung erhält. (Ἀπαρὰ κυρίῳ vgl. Ps. 90 בְּיָמֵינוּ Win. S. 352. Ähnliche Sentenzen der Alten s. bei Wetst., Rhypke. Κύριος wie 2, 9 und 3, 10 nicht in dem bestimmt neutest. Sinne, in dem der Verf. immer ὁ κύριος ἡμῶν oder ὁ κύριος καὶ σωτὴρ sagt, sondern im alttest., mit ὁ Θεός wechselnd B. 10. 12 vgl. Win. S. 113. Bezeichnend ist dieser Gebrauch namentlich B. 9. 10, wenn es sich hier eben um die den Vätern gewordene Verheißung des A. T. handelt; vgl. über diese alttest. Weise des Verf. Hofm. Schriftb. II. 2, S. 665.)

B. 9. „Die Anwendung des Axioms B. 8“ (de W.). Ist der Gott kurz was den Menschen lange dünkt, so kann von einem βραδύνειν Gottes nur eben in Folge jener falschen Uebertragung des menschlichen Zeitmaßes auf Gott die Rede sein. Gut de W.: „βραδύνειν ist nicht, wie z. B. 1 Tim. 3, 15, im Verhältnisse zu einem bestimmten Zeitpunkt der menschlichen Erwartung, sondern in Beziehung auf den Zweck und Rathschluß gefaßt; denn in der ersteren Beziehung gab der Verf. wol eine Verspätung zu, aber er leugnete die Berechtigung zu dieser Erwartung, weil Gott eine andere Zeitansehung als der Mensch hat.“ Ueber den Sinn des βραδύνειν bemerkt Gerh. richtig: is demum tardat, qui ultra debitum tempus quod agendum est differt. Das tempus debitum ist im Sinne des Verf. das durch die μακροθυμία Gottes bestimmte; jene Spötter aber setzen an dessen Stelle ihr eigenes, aller göttlichen Liebesgedanken bares Zeitmaß. Vgl. zu βραδ. Psal. 2, 3; Jes. Sir. 35, 22. Κύριος wie B. 8. Τῆς ἐπαγγελ. kann grammatisch von βραδύνειν abhängen, wenngleich es sonst (Jes. 46, 13 LXX) mit dem Acc. verbunden ist, nach Analogie des ὑσπερεῖν τινος (vgl. Win. S. 178 und Wahl s. v.). Die Verbindung mit κύριος hat nichts gegen sich, aber die mit βραδ. die Bestimmtheit des Sinnes und die nachdrücklichere Rückbeziehung auf die Frage B. 4 für sich. So auch außer Win., de W., Guth., Brückn. „Ὡς τινες βρ. ἡγ. wol nicht bloß jene Spötter, sondern auch Andere, die nicht so weit gingen (so auch Gerh.). Ἀλλὰ μακροθ. εἰς ὑμᾶς. So, εἰς, Tischd. nach überwiegender Beglaubigung, Nachm. δι' c A. u. Minn.; ebenso verdient ὑμᾶς gegen ἡμᾶς der Zeugen wegen und dem Inhalt nach (gegen de W.) den Vorzug; vgl. die Parallele 1 Petr. 1, 20 δι' ὑμᾶς. Beide Male gilt das Gesagte nicht von den Lesern aus-

schließlich, aber es wird speciell von ihnen gesagt, weil ihnen damit eine Verpflichtung an das Herz gelegt wird (vgl. zu 1 Petr. 1, 20); hier die Verpflichtung, nicht einen Liebesbeweis Gottes gegen sie als Saumsal zu deuten, sondern ihn zu nützen, wozu er dienen soll, vgl. B. 15. Die Construction mit εἰς = erga, obwohl nur hier, sonst ἐπὶ oder πρὸς Mt. 18, 26; 1 Thess. 5, 14, hat gar kein Bedenken (vgl. die ähnlichen Beispiele b. Win. S. 353). Μὴ βουλ. erklärend = indem er nicht will, daß Einige verloren gehen u. s. w. Als Thaterweis dieses Willens läßt sich das μακροθυμ. nur verstehen, wenn dieser Wille kein absoluter, sondern durch die menschliche Freiheit sich selbst bedingender ist. Worin die Bedingung liegt, sagt ἀλλὰ πάντας εἰς μετ. χωρῆσαι, ein Gegensatz, der formell nicht entspricht, sondern lauten müßte ἀλλὰ πάντας σωθῆναι, um so deutlicher aber die Art dieses Liebeswillens als eines durch die menschliche Receptivität gegenüber dem in Christo dargebotenen Heile (Mt. 23, 37) bedingten erkennen läßt. Ein Contrast gegen diese Liebe ist es, zu sagen: sed eos tantum apprehendit ut ad se ducat, quos ante mundum conditum elegit (Calv.). Vgl. zur Sache Ez. 18, 23; 33, 11; 1 Tim. 2, 4. Den Begriffsunterschied von βούλεσθαι und θέλειν zu erörtern (vgl. darüber das Richtige bei Wahl s. v. βούλεσθαι) ist hier ganz unnütz, wie 1 Tim. 2, 4 lehrt. Ueber μὴ vor βουλ., obwohl letzteres als Thatsache betrachtet ist, vgl. Win. S. 429. Zu τινάς sein Beng. ne eos quidem, qui modo aliqui dicti sunt. — Ἀπολέσθ. durch das Kommen des Tags der ἀπώλεια τῶν ἀσεβῶν B. 7. Zu μετάνοια als der allgemeinen Bedingung des Heils vgl. namentlich Apg. 17, 30. Der Ausdruck χωρεῖν εἰς wol nicht in die Buße als Zustand hinein, sondern = zur Buße schreiten als zu der das Heil bedingenden That (so de W., der Jos. B. J. VI, 2. 5 πρὸς πόλεμον ἐχώρει vergleicht, und wie namentlich die von Rhyffe beigebrachten Belege beweisen: εἰς ὅπλα, εἰς μηχανήν, εἰς διαλλαγὰς χωρεῖν; eher könnte man confugere, wie Beng. will, übersetzen).

B. 10—13. „Kommen aber wird der Tag des Herrn wie ein Dieb, an welchem die Himmel dahintrauschend vergehen, die Elemente aber in Gluthitze sich auflösen und die Erde und die Werke auf ihr verbrennen werden. Da so dies Alles aufgelöst wird, wie beschaffen müsset ihr sein in heiligem Wandel und

stetigkeit, erharrend und beschleunigend die Zukunft des Gottesreiches, um welches willen die Himmel in Feuer werden aufgelöst werden und die Elemente in Hitze zerschmelzen. Eines neuen Himmels aber und einer neuen Erde harren wir nach seiner Verheißung, in welcher Gerechtigkeit wohnet.“

B. 10. Nachdem der Verf. durch B. 5—9 für seine Leserinnen um sie handelt es sich, wie gesagt) die Einreden des Unabens beseitigt und sie auf den richtigen Standpunkt der Betrachtung erhoben hat, stellt er nun als Schlußstein der Vorführung sein apostolisches Zeugniß, für das der λόγος προφητικός des A. B. ein durch die neuest. Erfüllung βεβαιώτερον geworden ist (vgl. zu 1, 19), jener Frage des Spottes entgegen. Es beginnt also hier nicht der zweite Theil des ap., wie Gerh. will. Richtig dagegen urtheilt er über den Zusammenhang: ne quis hac Dei μακροθυμία v. 9 abutatur. Diese μακροθυμία B. 9 schließt das Kommen des Tages nicht aus. Er wird kommen und wird kommen wie ein Dieb, wenn sie es am wenigsten meinen. Denn diese beiden Momente der Gewißheit und des Unerwarteten sind hier in Eines zusammengefaßt (gegen de W., der nur das möglicherweise bevorstehen betont), und beides ist durch die Vorhaltung der allen irdischen Bestand vernichtenden Gewalt, worauf die Ermahnung B. 11 ruht, verstärkt. Ὡς κλέπτης vgl. zur Sache wie zum Bilde die Worte des Herrn Mt. 24, 36—44, worauf auch 1 Thess. 5, 2—4 u. Apok. 3, 3; 16, 15 stehen. Es ist aber Sache des Christen zu sorgen, daß für den der Tag nicht so komme, vgl. Mt. 24, 43 fg.; 1 Thess. 5, 4 u. unten B. 12. Ueber ἡμέρα κυρίου vgl. B. 12 ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, s. die Bem. zu κυρ. B. 8. 'Εν temporellm“ vgl. Win. 344. Οἱ οὐρανοί zuerst, dann γῆ wie B. 7; dazwischen aber στοιχ. δέ τλ. A coelo exorsus per elementa intermedia ad terram descendit (Gerh.). Es ist dem Verf. offenbar darum zu thun, die auf Alles, was der irdischen Welt angehört, sich erstreckende vernichtende Gewalt des Tages vor die Augen zu stellen, vgl. B. 11 τούτων οὕτως ὡς λυομένων Mt. 24, 29. Darnach will auch das Eine verstanden sein. Οἱ οὐρανοί = מְקִינֵי „des Himmels scheinend unwandelbare Feste wird im Nu vergehen“ (Hofm.

Schriftb. II. 2, S. 665), so daß *βοιζηδόν* nur „als Bezeichnung der dahinrauschenden Schnelligkeit, nicht im Sinne eines so oder so tönenden Geräusches“ zu fassen ist, wie de W. will, der es von dem krachenden Zusammensturz, Def. u. A., die es von dem Geprassel des Feuers, oder Huth., der es von beidem versteht. Zu dem einfachen *παρέρχεσθαι* paßt allerdings das Erste am besten; vgl. für diese Bedeutung Pass. s. v. *βοῖζος* und *βοιζηδόν*, und zu *παρέρχεσθαι* das Wort des Herrn Mt. 24, 34 fg.; 5, 18; Luth. 16, 17 und das *ἀπῆλθον* Apok. 21, 1. *Στοιχεῖα* in Beziehung auf die körperliche Welt nur hier (außerdem Hebr. 5, 12; Gal. 4, 3. 9 vgl. mit Kol. 2, 8. 20), jedenfalls die Grundbestandtheile derselben „mögen diese sein, welche sie wollen“ (Hofm.). Nur kann es fraglich erscheinen, ob hier nicht die *στοιχεῖα* etwas dem Himmel besonders Angehöriges bezeichnen (so Huth. u. A. vor ihm, die an die Sterne, wie z. B. Beng., Mt. 24, 29, oder die Grundbestandtheile des Himmels schlechthin, wie z. B. Huth., denken, der *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρ.* a. a. O. vergleicht). So würden *οὐρανοὶ καὶ γῆ* wie B. 5. 7 als die beiden Theile des *κόσμος* auch hier unterschieden bleiben. Wiefern die Verbindung durch *δέ* — *καὶ* hiefür beweisen soll, sehe ich (mit Brückn.) nicht ein, und sind die Grundstoffe alles Körperlichen gemeint, so wird damit die Art des *παρέρχεσθαι* der Himmel, wofür man eine ergänzende Bestimmung verlangt, zugleich bestimmt; und offenbar ist B. 12 mit *οὐρανοὶ πυρ. λυθῆσ. καὶ στοιχ. καυσ. τήκεται*, dem B. 13 *καινοὶ οὐρ. καὶ γῆ καιν.* gegenübergestellt ist, der Untergang sowol des Himmels als der Erde gemeint. Demnach wird wol bei *στοιχεῖα* an die Grundbestandtheile der sichtbaren Welt überhaupt zu denken sein. Gegen die Deutung von den f. g. Elementen s. b. de W., Huth. Auch in sie bringt die zerstörende Gewalt des Feuers, schmelzt sie und bringt so auch die Himmel zur Auflösung B. 12. *Καυσ. λυθῆσονται* (über den Plur. statt des Sing. s. Win. S. 456). Wie viel zerstörender als jene Ueberfluthung wirkt somit dieses Feuer, wenn selbst die *στοιχεῖα* zersetzt werden! *Καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακ.* Die Erde als Ganzes sammt der Mannichfaltigkeit ihrer Gebilde (Dietl., Huth., Brückn.) wird verbrennen. Es ist zu klein für den Context, hier ausdrücklich an die Menschen

werfe entweder allein oder zugleich zu denken. Die schöpferische Fülle ihrer Hervorbringungen ist gemeint; das Andere versteht sich von selbst. Ueber das Feuer als Mittel des Weltuntergangs s. die Bem. zu B. 7.

B. 11. Die paränetische Schlußfolgerung aus B. 10. Zu lesen: τούτων οὕτως (so Tischb. nach B C u. a., Lachm. dagegen οὖν nach A G J u. a.). Durch τούτων πάντων wird die Allgemeinheit, durch οὕτως die Art, durch das Präsens λυομ. die Gewißheit des Verderbens noch einmal hervorgehoben. Vgl. zum Präs. Win. S. 306: „es ist seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt; das Schicksal der Auflösung inhärrt gleichsam den Dingen schon“. Ποταπούς δὲ τλ. eine auffordernde Frage (de W.). Wenn alles Irdische vergeht, wie Noth thut es, dessen sich zu befleißigen, was allein besteht! Wie das geschieht, sagt nun eben B. 11 fg. Die Antwort ist der Hauptsache nach in die Frage selbst hineingezogen; nur daß in dem ποταπούς ein Ueberschuß bleibt, den das eigene Nachdenken zu beantworten hat. Ob ἐν ἀγλαῖς ἀν. κ. εὖς. mit dem προσδοκῶντας τλ. (Huth.), oder mit dem Vorangehenden zu verbinden sei (Brückn.)? Den volleren, kräftigeren Sinn gibt die letzte Verbindung; sie gibt dem ποταπ. die ihm nöthige Restriction und läßt das ἐν ἀγ. ἀν. κ. εὖς. als Hauptpunkt (vgl. B. 14) hervortreten (vgl. Brückn.), während es außerdem als bloße Näherbestimmung zu προσδ. zu sehr zurücktritt. So gewinnt dann das ποταπ. den von Gerh. umschriebenen Sinn: *quampi, prudenter, accurate vos oportet conversari*. Ueber den Plur. ἀν. καὶ εὖς. vgl. zu 2 Petr. 2, 1. *Ut moneat, in omni totius vitae cursu sanctitati et pietati esse studendum — nullam virtutis partem praetermitti debere* (Gerh.).

B. 12. Προσδοκῶντας (vgl. Ruf. 12, 36; Tit. 2, 13) = indem ihr erwartet ic.; in anmahnebendem Sinne wie das Ganze, doch so, daß auf dieser Mahnung die vorangehende beruht; B. 14 dann als bloße Voraussetzung. Σπεύδειν wird, abgesehen von der willkürlichen Ergänzung durch εἰς = *properantes in adventum*, theils = *desiderare*, eifrig begehren, theils = *accelerare*, beschleunigen, gesagt. So die neueren Ausleger, und mit Recht; σπεύδειν ist immer, auch in den von Rypke für die Bedeutung *desiderare* gesammelten Stellen, ein thätiges Bemühen

um etwas; demnach σπεύδειν τὴν παρ. ähnlich wie σπεύδ. γάμου, ἀρετὴν, τὰ καλὰ u. dgl. (so Rypke, Pass.) = eifrig betreiben, beschleunigen heißen wird. Wiefern dies aber von den Menschen abhängt, hat B. 9 gelehrt. Wichtig de B.: „Ich beschleunigen das Kommen des Tages dadurch, daß sie durch Buße und Heiligung nicht mehr jene μακροθυμία B. 9 nöthig machen“, und es positiv durch ihr Gebet herbeiziehen (Ape 22, 17). Was hier B. 11 fg. der Verf. von der Bereitschaft für den Tag der Parusie sagt, ist das Gegentheil jener Spöthe die in ihren Lüsten wandelnd ihre Hoffnung auf das Ausbleiben der Parusie setzen B. 3 fg. Der Wechsel von τοῦ Ἰσοῦ u. κυρίου kann nach dem dort Bemerkten nicht auffallen. Hi sichtlich der Bemerkung de Wette's, daß in der Eschatologie des Verfassers das tausendjährige Reich keine Stelle gehabt hat vgl. v. Hofm.'s Gegenbemerkung Schriftb. II. 2, S. 665 fg.

Δι' ἣν τλ. Der Verf. wird nicht müde, den erschütternden Ernst jenes Tages zu betonen. Noch einmal (vgl. B. 1) schildert er die allverderbliche Wirkung dieses Tages; der Dank an die verzehrenden Flammen des Gerichts soll zur neuen Flamme werden, die alles Unheilige verzehrt (ἐν ἁγρᾷ ἀναστρ.). Aber er fügt dann B. 13 auch ein neues Moment hinzu: die Herstellung des verheißenen neuen Himmels und neuen Erde. Denn nur der hat die rechte Antwort auf die Frage ποταπ. δεῖ ὑπ. ὑμᾶς, dem der letzte Tag beides ist, Ende alten und Anfang der neuen Welt, in welcher Gerechtigkeit wol Das Relat. δι' ἣν = um welches willen, wird wie ἐν ἡ 10 auf ἡμέρας, nicht auf παρουσίαν zu beziehen sein (vgl. B. 356, de B., Huth.). Οὐρ. — λυθ. vgl. zu B. 10: die Erde des Himmels geräth in verzehrenden Brand, und die Grundbestandtheile überhaupt, Himmels und der Erde (vgl. zu B. 1) schmelzen (τήκεται, nicht τακήσεται) in der Gluth des Feuers vgl. zu dem Letzteren Jes. 34, 4, wo die LXX τακήσονται αἱ δυνάμεις τῶν οὐρ. übersetzen.

B. 13. Ueber das Gedankenverhältniß, dem zufolge die andere Wirkung jenes Tages als ein neues Moment zu heiligem Wandel verpflichtenden Erwartung benannt wird s. bereits zu B. 12. Doch fährt der Verf. weder in dem Relativsatze B. 12, noch auch in der mit προδοκῶντας begonnene

Construction fort, sondern wiederholt nur das $\pi\rho\omicron\varsigma\delta\omicron\kappa\omega\upsilon\tau\alpha\varsigma$ im verb. fin., um dem Gedanken durch diese selbständige Haltung Nachdruck zu geben. Auch liegt in dem Gedanken nicht bloß eine Mahnung, sondern zugleich ein großer Trost. $\text{Καινοὺς δὲ οὐρ. καὶ γῆν καινὴν}$ vgl. Jes. 65, 17; 66, 22 (Apol. 21, 1). Diese Stellen hat der Verf. ohne Zweifel bei dem $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\ \epsilon\pi\alpha\gamma\gamma.$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (nämlich Gottes B. 12) vor Augen. Wie belaugreich dieses für die Auffassung von B. 4 sei, darüber s. 3. St. „Die Entstehung einer neuen Welt ist nicht so vorgestellt, als entwickle sich dieselbe durch das Feuer aus der jetzigen“, sagt v. Hofm. a. a. O. mit Recht. Aber es schließt auch nichts die Vorstellung aus, daß die jetzige Welt den durch den Weltbrand gereinigten und zubereiteten Stoff zur neuen hergeben werde; man vgl. nur etwa B. 5—7, wo die Entgegensetzung der jetzigen und früheren Welt und der Ausdruck $\acute{\alpha}\pi\omega\lambda\epsilon\tau\omicron$ nicht minder stark als hier sind, während doch von einer substantiell neuen Welt nicht die Rede sein kann. Die gegentheilige Annahme einer gänzlichen Vernichtung wäre nicht nur aller Continuität der göttlichen Heilsökonomie und der Analogie, welche die Auferstehung des menschlichen Leibes bietet (1 Kor. 15, 35 fg.), entgegen, sondern widerspräche geradezu Stellen, wie Röm. 8, 18 fg.; Jak. 1, 18. Das Seufzen der geknechteten Creatur ist eine Weissagung auf die Freiheit nicht einer völlig verschiedenen, sondern eben der bis dahin geknechteten, der Eitelkeit unterworfenen $\kappa\tau\omicron\iota\varsigma$. Sie, die bisher die Wohnstätte und das Herrschaftsgebiet des Argen gewesen, ein $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\omega\upsilon\upsilon$ 2, 5, $\tauῆς\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$ Jak. 3, 6, wird dann Wohnstätte der $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\upsilon\eta$ sein: $\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\iota\varsigma\ \delta\iota\kappa. \kappa\alpha\tau\omicron\iota\kappa\epsilon\iota$. $\Delta\iota\kappa.$ ist dann nicht bloß als das dem göttlichen Willen entsprechende Verhalten der Einwohner dieser neuen Welt, sondern als die der neuen Welt überhaupt eingeprägte Gestalt gedacht, und das $\kappa\alpha\tau\omicron\iota\kappa\epsilon\iota$ will nicht bloß sagen, daß rechtschaffenes Wesen da zu finden ist, sondern daß die neue Welt ihre entsprechende und bleibende, alle $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$ ausschließende Wohnstätte ist, vgl. Eph. 2, 22; 3, 17 und dazu v. Harl., der bemerkt, daß es dasselbe Wort ist, welches das N. T. von dem Verweilen der Gnadengegenwart Gottes braucht. Vgl. als weitere Erläuterung Jes. 32, 15—17; 11, 9; Apol. 21, 3. 17.

B. 14—18. Eine an den zuletzt besprochenen Punkt anknüpfende, aber auf den Inhalt des ganzen Briefes zurückblickende Schlußermahnung der Leser, die ihnen verstattete Gnadenfrist zu ihrem Heile zu nützen, eingedenk dessen, was ihnen der Ap. Paulus hierüber Uebereinstimmendes mit seinen sonstigen Briefen geschrieben hat, ohne sich in den Irrweg der Kuchlosen, welche seine Worte verdrehen, hineinziehen und um den festen Grund ihres Glaubens bringen zu lassen, vielmehr zu wachsen in der Gnade und Erkenntniß des Herrn und Heilandes Jesu Christi.

B. 14. „Darum Geliebte, da ihr solches erharret, so befließt euch, fleckenlos und untadelig von ihm erfunden zu werden in Frieden.“

Διὸ vgl. 1 Petr. 1, 13. Ταῦτα das B. 12 u. 13 Gesagte, das Vergehen der alten und das Entstehen einer neuen Welt der Gerechtigkeit. Προσδοκῶντες ziehen die neueren Ausleger, Dietl., Huth., Brückn., zur folgenden Ermahnung als Bestandtheil derselben nach B. 12. Ich halte die Auffassung, wonach ταῦτα προσδ. Erklärung zu διὸ ist, für richtiger; denn διὸ läßt sich, nachdem B. 12 bereits προσδοκῶντας in begründendem, wenn auch zugleich ermahnendem Sinne vorhergegangen und B. 13 geradezu προσδοκῶμεν gesagt ist, nicht anders verstehen als um solcher Erwartung willen. Wie sollte dann ταῦτα προσδοκῶντες zugleich Folgerung sein? Σπουδάσατε — wie er sich, vgl. 1, 15; 3, 1, keine Mühe ihrethalben in diesem Stücke verdrießen läßt. Ἀσπιλοι καὶ ἁμώμητοι das Gegentheil dessen, was 2, 13 von jenen Verführern gesagt ist; vgl. 1 Petr. 1, 19 ὡς ἁμνοῦ ἁμώμου καὶ ἀσπίλου. Es soll ihnen nicht ergehen nach der Weise, die der Verf. 2, 20 fg. beschreibt. Ἀσπιλος und ἁμωμος auch sonst öfter (vgl. Wahl); ἁμώμητος nur noch Phil 2, 15. Αὐτῷ nach dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden allerdings = τῷ Θεῷ, und so wäre dann auch das folgende ὁ κύριος ἡμῶν zu verstehen, vgl. 1, 1 τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Aber wenn man beachtet, wie constant 1, 8. 11. 14. 16; 3, 18 Christus als ὁ κύρ. ἡμ. bezeichnet ist, so läßt sich annehmen, daß der Verf. die B. 5—13, namentlich B. 8. 10. 12 gebrauchte alttestamentliche Ausdrucksweise B. 13 verläßt und unvermerkt Christus, um dessen Parusie es sich zunächst handelt B. 4, ihn wieder vor der Seele steht. Der Dat. αὐτῷ von ihm, dem si-

eben damit zugehören (Win. S. 196). 'Εν εἰρήνῃ hat nur in 1, 2 des Briefes eine Parallele: in dem Frieden, dessen Nöthigung er ihnen gewünscht, sollen sie sich erfinden lassen.

B. 15. 16. „Und achtet die Langmuth unseres Herrn für Heil, wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, wie auch in allen Briefen, wenn er in ihnen hievon redet, wobei manches Schwerverständliche ist, das die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen, wie auch die übrigen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben.“

B. 15. Ueber τοῦ κυρ. ἡμ. s. zu B. 14. Die μακροθυμία weist auf B. 9 μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς zurück. Für Heil sollen sie diese Langmuth, deren Absicht ja eben die Rettung Aller B. 9 ist, erachten, nicht etwa für eine Zögerung B. 9, wie jene Spötter, die sich dadurch in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärken lassen. Dafür erachten sie aber dieselbe damit, daß sie dieselbe der göttlichen Absicht gemäß zur Buße und zum Wandel in der Buße, kurz als eine Gnadenfrist zu ihrer Zubereitung für den Tag der Parusie brauchen. Zum Ausdruck ἡγ. vgl. 2, 13; Phil. 2, 6; 3, 7 u. a. Καθὼς καὶ τλ. Der Verf. verstärkt hier seine Ermahnung durch die Berufung auf das einstimmige Zeugniß des Apostels Paulus, den er durch ὁ ἀγ. ἡμ. ἀδ. als seinen Mitapostel, durch κατὰ . . . σοφίαν als den mit Weisheit sonderlich Begabten bezeichnet. Denn nicht beschränken will er mit dem κατὰ τὴν δοδ. αὐτῷ diese Weisheit, sondern erheben und damit das folgende ἐν οἷς ἐστὶ δυσνοητά τινα motiviren. Ist der zweite wie der erste Brief an Leser des paulinischen Wirkungskreises gerichtet, so kann im Allgemeinen diese Berufung nicht befremden (vgl. 1 Petr. 1, 12. 25; 5, 12). Aber es liegt hier, wie B. 16 fg. lehrt, noch eine bestimmtere Absicht zu Grunde. Der Verf. weist hier auf eine Verdrehung paulinischer Worte zum eigenen Verderben hin und warnt seine Leser vor derselben. Es liegt hierin ein bedeutsamer Wink für die richtige Auffassung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, unter denen der Brief entstanden ist. Aber es fragt sich vor Allem: worauf sich denn eigentlich καθὼς bezieht, und welcher paulinische Brief B. 15 gemeint ist? Daß der Verf. bei diesem καθὼς . . . ἔγραψε (vgl. etwa 2 Kor. 8, 15 a.) kein eigentliches Citat, aber auch keine im Wortlaut genau übereinstimmende briefliche Aeußerung im Sinne haben

kann, lehrt schon ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς τλ.; denn dieselbe Uebereinstimmung wie in dem B. 15 gemeinten Briefe müßte sich dann relativ in allen finden. Es war daher offenbar verfehlt, B. 15 den Römerbrief wegen der Stelle 2, 4 (ἡ τοῦ πλούτου . . καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς), die nicht einmal an Christen sich richtet, oder wegen 9, 22 (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμῇ σκεύη ὀργῆς), welche Stelle mit dem Context der petrinischen nichts weiter gemein hat, gemeint zu finden, so Grot., Dietl. u. A. Erstreckt sich die Uebereinstimmung in der Weise, die B. 16 andeutet, auf alle paulinischen Briefe, soweit sie der Verf. kennt, so muß diese Uebereinstimmung nothwendig im Inhalte selbst gesucht werden und nur sekundär kann die Form dabei in Betracht kommen. Damit fällt von selbst die ängstliche Beziehung des καὶ ὡς auf die letzte Ermahnung B. 15, wie auch de W. will, hinweg; denn diese Ermahnung gehört mit der B. 14 σπουδάσατε τλ. eng zusammen und ist nur eine neue, vielleicht durch den Rückblick auf B. 9 veranlaßte Einkleidung desselben Gedankens. Dagegen ist nicht einzusehen, warum das καὶ ὡς ἔγραψε „zugleich auf die ganze Materie von der Zukunft Christi“, wie de W. u. v. A. wollen, bezogen und nicht auf die Ermahnung, welche der Verf. aus der Erwartung der Parusie B. 14. 15 ableitet, und die nun den Schlußgedanken des Briefes bildet, beschränkt werden soll; und zu dieser Schlußermahnung gehört nicht einmal das ταῦτα προσδοκ. B. 14 mit, sondern ist Voraussetzung und Grundlage (vgl. oben). Wir werden uns also nicht nach einem paul. Briefe umzusehen haben und nach Steller in andern paul. Briefen, wo der Apostel die Lehre von der Parusie abhandelt, sondern nach solchen, wo er, sei es in näherer oder entfernterer Beziehung auf den Tag des Gerichts, zu heiligem Wandel ermahnt. Doch hat die Sache noch eine andere Seite, die in Betracht kommt. Wie kommt der Verf. von der Hinweisung auf die übereinstimmenden Ermahnungen des Ap. Paulus aus zu der Bemerkung B. 16 über die Verdrehung, die seinen Aeußerungen widerfährt? Wer die Uebereinstimmung „in der Materie von der Zukunft Christi“ findet, der muß hierau auch die Verdrehung beziehen. So de W., der das δυσνόημα B. 16 von 2 Thess. 2 versteht, „wo die Zukunft Christi bis zur Ankunft des Antichrists hinausgeschoben ist, was die Spötter

(B. 4 fg.) wahrscheinlich für ihre Meinung benutzt haben“ zc. Aber dagegen spricht nicht nur, daß B. 4 fg. eine derartige Veranlassung des Spottes nicht zu erkennen gibt, sondern auch der Umstand, daß gar nicht abzusehen ist, wie die Briefe an die Thessalonicher als an kleinasiatische, judenchristliche Leser gerichtet gedacht und als solche von den andern Briefen bestimmt unterschieden werden sollten (vgl. auch Brückner gegen de Wette). Auch fordert der Context B. 15 fg. eine andere Erklärung. Denn beruft sich der Verf. für seine Ermahnung zu heiligem Wandel auf das Zeugniß des Apostels Paulus (vgl. oben), so ist es einzig natürlich, στροβλοῦσα von einer Verdrehung zu verstehen, welche jene Ermahnung aufhebt und in das Gegentheil verkehrt. Die Leugnung der Parusie ist ja doch keine Verdrehung der paulinischen Aussagen, sondern Widerspruch dagegen, und wie sonst die paul. Lehre von der Wiederkunft zum Gegentheil jener Ermahnung B. 14 fg. sollte verdreht worden sein, ist nicht abzusehen. Man irrt eben darin, daß man B. 14 fg. nur als Schluß der vorhergegangenen Darlegung und nicht als den dem Anfang entsprechenden Schluß des Briefes betrachtet, dessen wesentlicher Inhalt 1, 3—11 zusammengefaßt ist. Es handelt sich hier nicht mehr ausschließlich um jene Spötter B. 4 fg., sie sind selbst nur ein Zweig des Stammes, dessen Kennzeichen jene Knechtschaft fleischlicher Lüste ist, die mit dem Namen der wahren Freiheit sich schmückt (vgl. 2, 19 und zu 3, 3). Dann aber wird bei δουρόντα nicht an irgendwelche besondere Lehre von der Parusie, sondern an die paulinische Lehre von der Gesetzesfreiheit zu denken sein, vor deren Verfehrung in Fleischesfreiheit der Ap. selbst Röm. 6, 15 fg.; Gal. 5, 13 fg.; Phil. 3, 18 fg. bereits warnt. Und zu dieser Erklärung stimmt dann auch B. 17, wo τῇ τῶν ἀδεσµῶν πλάνῃ die schlagendste Bezeichnung dieses fleischlichen Libertinismus ist, wie denn auch B. 18 keine besondere Hinweisung auf die Parusie mehr enthält, sondern, rückkehrend zum Anfang, zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß ermahnt. — Und welches ist nun der B. 15 gemeinte Brief? Nicht der Brief an die Hebräer, wie Gerh., Beng. u. A. wegen 9, 26 fg., namentlich B. 28; 10, 19 fg. 25 fg. wollten. Denn weder ist dieser Brief an die überwiegend heidenchristlichen Gemeinden des 1 Petr. 1, 1 genannten Leserkreises gerichtet, noch entsprechen diese Stellen der

eigentlichen Tendenz der Berufung auf Paulus. Vielmehr wird der Brief gemeint sein, dessen Verwandtschaft mit dem ersten petr. Briefe unverkennbar ist (vgl. den Comm. Einl. S. 24): der Brief an die Epheser, der an heidenchristliche Leser (2, 11; 4, 17) und zwar nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an einen größeren Umfang gerichtet, dem ὑμῖν unserer Stelle (vgl. 1 Petr. 1, 2) entspricht, das nur auf ein solches enchirischtes Schreiben paßt, und andererseits in seinem Inhalt, von allen speciellen Vorkommnissen in den Gemeinden absehend, das enthält, was heidenchristlichen Gemeinden besonders Noth thut, namentlich die dem Context unserer Stelle entsprechende, durch Capp. I—III des Epheserbriefes begründete Ermahnung ausführt, daß sie in jeder Hinsicht würdig ihres Berufes wandeln, sowol in ihrem Gemeindeleben als in ihrem Einzelleben, wobei ganz ebenso wie in dem ersten petrinischen Briefe auf die natürlichen Lebensordnungen, in denen sie stehen, hingewiesen wird. Dazu ist diese Ermahnung in dem Epheserbriefe ausdrücklich mit der Heilshoffnung, der ἐλπίς der Leser, verknüpft; man vgl. nur 1, 4 fg., wo er sie an ihre Erwählung erinnert, der zufolge sie ἅγιοι καὶ ἄμωμοι sein sollen, indem sie zur Kinderschaft gegen Gott durch Christum zuvorbestimmt sind, ferner 1, 13. 14, wo er sie erinnert, daß der Geist, mit dem sie versiegelt sind, das Unterpfand der künftigen κληρονομία ist; 1, 18, wo er als Inhalt seines Gebetes die Bitte nennt um erleuchtete Herzensaugen, damit sie erkennen τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις τλ.; weiter 2, 12, wo er ihre vorchristliche Zeit als eine solche bezeichnet, wo sie waren ἐλπίδα μὴ ἔχοντες; das alles aber dient ja eben zur Begründung der 4, 1 folgenden Ermahnung zu einem ihres Berufes würdigen Wandel.

B. 16. Ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς sc. ἔγραψεν. Der Verf. unterscheidet also bestimmt den an die Leser geschriebenen Brief von den andern. Der Artikel vor ταῖς ist nach den Codd. A B C zu streichen; stünde er, so würde er auf eine als abgeschlossen gedachte Reihe der Briefe hinweisen, was ohne Art. nicht der Fall ist. Dies πάσαις wird dann durch λαλῶν ἐν αὐταῖς = „wenn er in ihnen redet“ noch beschränkt. Doch ist von selbst klar, daß was der Verf. meint, wenn nicht in allen, so doch fast in allen Briefen vorkommen muß, und man das ἐν πάσαις um

der Restriction willen nicht auf irgend einen einzelnen Brief, wie etwa auf die Briefe an die Theßalonicher (so de W.) zurückführen darf. Ἐπὶ τούτων kann grammatisch nur auf die B. 14 fg. ausgesprochene Ermahnung zurückweisen, der Entsprechendes sich in allen Briefen nachweisen läßt, namentlich auch im Römerbrief, an den der erste petrinische Brief vielfach erinnert (vgl. Comm. S. 25); man vgl. Cap. 6—8. 12. 13.

Ἐν οἷς ἐστὶ δυσνόητά τινα. So (ἐν οἷς) liest Tischb., während Griesb., Lachm. nach A B 137 u. a. Minn. der syr. Ueb. u. Theophyl. ἐν αἷς beibehalten. Mit Recht: denn ἐν αἷς müßte doch auf περὶ τούτων gehen, und so würde sich der Sinn ergeben, daß in der Ermahnung selbst B. 14 fg. etwas schwer Verständliches, der Mißdeutung Fähiges enthalten sei, was keineswegs der Fall ist: denn die Ermahnung selbst ist klar und läßt sich nicht verdrehen, bildet vielmehr zu der Verdrehung den Gegensatz. Auch würde damit die Beziehung auf den Ap. Paulus bereits wieder aufgegeben. Aber wie viel bedeutungsvoller ist diese, wenn der Verf. sagen will, daß eben diese Briefe es sind, deren der apost. Weisheit entstammendes (κατὰ τὴν δοδεῖσαν αὐτῷ σοφίαν), tiefes und darum schwieriges Verständniß von den Gegnern, die er geschildert hat, verdreht wird. Auch will nur zu dem ἐν αἷς das ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς passen. Ich freue mich, meine Ansicht durch Reiche's eingehende kritische Erörterung bestätigt zu sehen. Unter τινα versteht der Verf., wie schon die Fassung des Ausdrucks zeigt, nicht eben die Ermahnung B. 14 fg., für welche er sich auf Paulus berufen hat, auch nicht die Lehre von der Wiederkunft Christi und dem Ende der Dinge, wofür er sich überhaupt nicht auf den Ap. beruft, und welche die Gegner geradezu leugnen, aber nicht verdrehen, sondern er wird die paulinische Rechtfertigungslehre in ihrem Gegensatz zu dem Geseze verstehen und dabei an die antinomistischen Grundsätze denken, in welche die ἀμαρτεῖς die paulinische Freiheitslehre verkehren, um so ihren der Ermahnung B. 14 widersprechenden Wandel in Lüsteu zu rechtfertigen. Diese Auffassung wird namentlich durch B. 17 empfohlen, wo der Verf. im Zusammenhang mit B. 16 vor der πλάνη τῶν ἀδέσμων, der Gesezlosen, warnt und B. 18, wo er im Gegenhalte hiezu zu dem αὐξάνειν ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν ermahnt, was offenbar

besser paßt, wenn B. 16 nicht auf die Lehre von der Wiederkunft, sondern in dem angegebenen Sinne verstanden wird. — Der Ausdruck δυσνόητος = schwerverständlich kommt nur hier vor und ist nach Maßgabe des vorangegangenen κατὰ τὴν δοδεῖσαν αὐτῶν σοφίαν, sonach nicht als Tadel, zu deuten. Οἱ ἁμαρτεῖς καὶ ἀστήρικτοι Bezeichnung der im Briefe geschilderten Verführer ἁμαρτεῖς nicht = die Widerspenstigen, sondern wie immer: die Unwissenden, die von solcher Weisheit nichts verstehen; ἀστήρικτοι die Unbefestigten, sofern es ihnen an dem Glauben fehlt, der allein einen festen Stand verleiht, vgl. B. 17 τοῦ ἰδίου στρεβλοῦ. Seinen Realgrund hat beides in ihrer ἀδεσμία B. 17 Στρεβλόω von στρέβλη Marterwerkzeug = distortqueo, nur hier deutet auf die unnatürliche Gewalt, welche sie dem apost. Wort anthun; und was sie damit erreichen, besagt πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν, wobei die nachdrückliche Betonung des ἰδίαν αὐτῶν ihr Thun als eine Selbstironie hinstellt. Ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς — offenbar redet der Verf. also auch vorher von Schriften des Apostels, und nicht von Materien der christlichen Lehre, was für die oben vorgezogene Lesart ἐν αἷς spricht. Er fügt dies ὡς καὶ τ. λ. γρ. hinzu, damit es nicht scheine, als ob es nur den Briefen des Paulus so erginge, und so doch in ihnen der Anlaß des Mißverständnisses liege, womit dann von selbst auch das Thun jener Menschen in seiner ganzen Nichtswürdigkeit charakterisirt ist. Mit τὰς λοιπὰς γραφάς können nicht irgend welche anderweitige Schriften gemeint sein, sondern ein den Lesern bekannter Complex von Schriften, das Genus der Schriften, denen die paulinischen als Species (τὰς λοιπὰς) gehören, Schrift von so anerkannter Autorität, daß jene Gegner nur durch Verbreitung dagegen aufkommen können. Demnach wird sich man an die Schriften des alttest. Canon denken lassen, und dies selbst dann, wenn der petrin. Ursprung sich nicht erweisen läßt.

B. 17. 18. Zusammenfassende Schlußermahnung und Doxolog

„Ihr nun, Geliebte, da ihr es zuvor wisset, hütet euch, daß ihr nicht, durch den Irrthum der Ruchlosen mit fortgerissen, euren festen Stande entfallet. Wachsen vielmehr in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Ihm Ehre jetzt und am Tage der Ewigkeit. Amen!“

Ἦμεῖς οὖν im Gegensatze zu jenen ἁμαρτεῖς καὶ ἀστηρ. v

17. 20. Οὖν abschließende Folgerung. Προγιγνώσκοντες, φυλάσσεσθε τλ. lehrt, von den eben B. 16 genannten Ver= ern und ihrer Verfahrungsweise zu verstehen. Die Gefahr, von ihnen droht, benennt das ἵνα τλ. in Form einer War= . "Ἀδесμοι wie oben 2, 7. Πλάνη nicht Verführung, was Wort nicht bedeutet, und wozu auch das συν in συναπαχ= paßt (vgl. Huth.), sondern Irrthum, sittliche Verirrung. απαχθέντες (vgl. zum Ausdruck Gal. 2, 13) ceu torrente lam (Elsn.). Ἐκπίπτειν vgl. Gal. 5, 4, dem Bilde des παχ= gemäß. Τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ im Gegensatz zu ὁ τῶν σμ. πλάνη vgl. zur Erläuterung 1, 12: es ist ihr fester Stand der Wahrheit vermöge des Glaubens.

B. 18. Αὐξάνετε δέ = wachset vielmehr. Haec unica perseverandi ratio (Calvin). Ἐν χάριτι τλ. Der Apostel verholet zum Schlusse als Ermahnung, was er im Anfang 1, 18 Wunsch ausgesprochen. Die χάρις ist als Besitz gedacht, Gnadenstand. Τοῦ κυρίου ἡμῶν τλ. gehört gramm. als Gen. Obj. zunächst zu γνώσει, ist aber darum doch dem Sinne als Gen. des Subj. auch auf ἐν χάριτι zu beziehen.

Αὐτῷ — die Doxologie, die Jud. 25; 1 Petr. 5, 11 u. a. Gott sich bezieht, ist hier auf Christum übertragen. Καὶ καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος — letzterer Ausdruck nur hier; ἡμέρα ist im Gegensatz zu der vorangehenden Nacht Apok. 22, 5 (sonst ng.), aber auch nicht als Bezeichnung für Zeit überhaupt, sondern als Bezeichnung des Tages, mit dem die Ewigkeit an= fängt und der nicht mehr untergeht. Tota aeternitas est dies a continua finis et occasus nescia (Gerh.). Ἀμήν wie Jud. , non tam optantis quam confirmantis (Gerh.).

Der Brief des Judas.

Einleitung.

§. 1. Die Person des Verfassers.

Der Verfasser nennt sich B. 1 Ἰούδας und bezeichnet sich als Knecht Jesu Christi und Bruder des Jakobus. Aber welcher Jakobus ist hiemit gemeint? Wenn freilich diejenigen Recht hätten, welche in Abrede stellen, daß es einen von dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus, verschiedenen Jakobus, welcher der Bruder des Herrn war (Gal. 1, 19), gegeben habe, wie Bott, Hug, Schneckenburger, Theile wollen, so fiel diese Frage von selbst. Denn daß der bereits im Jahr 44 enthauptete Jakobus, der Bruder des Johannes, nicht gemeint sein kann, darüber ist man einig. Wenn aber, wie bereits Grotius, Hammond, R. Simon, namentlich aber Herder und die meisten der neueren Ausleger, Meher, Olshausen, Fritzsche, Neander, de Wette, Kern, Credner, Elemen, Schaf, Blom, Thiersch, Schmid, Huth. annehmen, Jakobus, der Sohn des Alphäus, und Jakobus, der Bruder des Herrn, verschiedene Personen sind, dann erhebt sich die Frage, ob der Verfasser des Judasbriefes der Bruder jenes oder dieses sei.

Ich habe die Vorfrage, auf die es hier ankommt, wer jene Mt. 12, 46; 13, 55; Mc. 3, 31; 6, 3; Luf. 8, 19; Joh. 2, 12; 7, 3—10; Apg. 1, 14; 1 Kor. 9, 5 erwähnten ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου seien, bereits in der Einl. zum Briefe des Jakobus §. 1 erörtert und mich zu der Ansicht derjenigen bekannt, welche

sie für wirkliche Brüder des Herrn, somit für nachgeborene Söhne aus der Ehe Maria's mit Joseph halten, und darf hier versichern, daß diese Ansicht sich mir durch wiederholte Betrachtung nur bestätigt hat. Die gegenüberstehende Ansicht, daß diese ἀδελφοί die Söhne einer gleichnamigen Schwester der Mutter des Herrn, welche an den Klopas (= Alphäus) verheirathet war, und somit Geschwisterkinder des Herrn sind, beruht auf der selbst wieder zweifelhaften und schon der Gleichnamigkeit wegen bedenklichen Auffassung von Joh. 19, 25, wornach Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ als Apposition zu τῇ ἀδελφῇ τῆς μητρὸς αὐτοῦ gezogen wird, bedarf jedoch der weiteren mit nichts begründeten Annahme, daß diese Maria nicht bloß (nach Mt. 27, 56; Mc. 15, 40. 47; 16, 1) die Mutter eines Jakobus und Joses, sondern auch eines Simon und Judas gewesen, ferner der Vermuthung, daß diese Maria sammt ihren vier Söhnen und Töchtern mit ihrer Schwester Maria, der Mutter des Herrn, zusammengelebt habe, weil nur daraus sich die stete Verbindung erklärt, in welcher die Brüder des Herrn mit der Mutter desselben erscheinen (wiewol sich daraus nicht erklärt, warum sie denn gar nie in der Verbindung mit ihrer eigenen Mutter erscheinen); und kann sich mit der durchgängigen Unterscheidung der Brüder des Herrn und der Apostel in den oben genannten Stellen nur dadurch in Uebereinstimmung setzen, daß sie in Ansehung des einen dieser Brüder, des Jakobus, eine in allen jenen Stellen ignorirte Ausnahme behauptet, indem sie in ihm den Jakobus, den Sohn des Alphäus, und somit den Apostel erkennt, wovon doch schon die eine Stelle, Joh. 7, 5: seine Brüder glaubten nicht an ihn, abhalten sollte, deren Beschränkung auf drei derselben ebenso willkürlich ist, als die Abschwächung des οὐκ ἐπίστευον, wornach nur ein Mangel an Vertrauen bezeichnet sein soll, wie er sich auch bei seinen Anhängern fand, während doch offenbar die Brüder sich den Anhängern des Herrn gegenüberstellen (vgl. B. 3 οἱ μαθηταί σου). So beruht diese Ansicht wesentlich auf bloßen Vermuthungen, denen doch, wie wir bereits gesehen haben, in der That Manches im Wege steht.

Aber auch wenn dies nicht der Fall wäre, könnte sich diese Ansicht nicht behaupten. Denn wenn der Evangelist Mt. 1, 25 schreibt: καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν, so gibt er damit deutlich zu verstehen, daß er sich die Ehe Maria's mit Joseph

keineswegs als Scheinehe denkt, und wenn Luk. 2, 7 schreibt: καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, so hat der Ausdruck nicht blos dieselbe Anschauung über die Ehe Maria's zur Voraussetzung, sondern er ist in dem Munde des später schreibenden Verfassers, der doch gewiß darüber unterrichtet war, ob Maria noch Söhne geboren habe oder nicht, geradezu unerklärlich, wenn er wußte, daß Maria später nicht mehr geboren hat. Von der Elisabeth erzählt er 1, 57: ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτὴν καὶ ἐγέννησεν υἱόν, und von der Maria sollte er, offenbar mit abichtlichem Parallelismus 2, 6 fg., berichten: ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτὴν καὶ ἐγέννησε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, obgleich er wußte, daß sie nicht mehr geboren hatte? Dieser Zusatz τὸν πρωτότοκον unter solchen Umständen ist allein schon ein Beweis, daß er von später gebornen Söhnen weiß. Und wenn nun derselbe Evangelist, der Jesum den πρωτότοκος seiner Mutter nennt, 8, 19 — 21 erzählt, daß die Mutter und die Brüder desselben zu ihm gekommen seien, da sollte er nicht Söhne seiner Mutter, sondern die Söhne einer Schwester der Mutter, von der er doch nirgends redet, meinen? Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn man jene Hauptstellen Mt. 13, 55; Mc. 6, 3 für sich betrachtet. Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαρία καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσήφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας, heißt es an der ersten. Wer gibt uns das Recht, nachdem erst Vater und Mutter genannt sind, für οἱ ἀδελφοὶ καὶ αἱ ἀδελφαί eine andere verwandtschaftliche Beziehung als die durch den Context gegebene anzunehmen? oder das Recht, in der andern Stelle Mc. 6, 3 οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου τλ. bei dem ἀδελφὸς eine andere anzunehmen, als die durch υἱὸς τῆς Μαρίας geforderte? Die Evangelisten gewiß nicht, die vorher weder einer Schwester der Mutter Jesu noch der Söhne derselben gedacht, noch irgend etwas angedeutet haben, wodurch der Leser veranlaßt sein könnte, bei ἀδελφοὶ und ἀδελφαί an etwas Anderes zu denken als an wirkliche Brüder und Schwestern des Herrn. Von diesen Brüdern versteht es sich von selbst, daß keiner dem apostolischen Kreise angehörte, und wir brauchen daher keine Ausnahme zu statuiren, wenn die οἱ ἀδελφοί, wie in den Synoptikern so bei Johannes, von den Aposteln streng unterschieden

werden, vgl. namentlich Joh. 7, 3—10, und brauchen ebenso wenig eine Hypothese, um zu erklären, daß diese Brüder immer in Verbindung mit der Mutter des Herrn auftreten.

Ist aber einmal gewiß, daß die s. g. Brüder des Herrn nicht die Söhne des Alphäus, sondern die des Joseph und der Maria sind, dann kann auch der Gal. 1, 19 als *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* aufgeführte Jakobus nur einer dieser vier Brüder d. H. sein; und auch mir ist es, wie Stier, undenkbar, daß Jakobus, der Sohn des Alphäus, der Bruder des Herrn sollte geheißen haben, während es doch einen wirklichen Bruder des Herrn dieses Namens gab, der überdies nachmals in einem bedeutenden Ansehen bei der judenchristlichen Gemeinde gestanden haben muß. Aber auch der Gal. 2, 9—12 unter die Säulen gerechnete Jakobus, sowie der Apg. 12, 17; 15, 13; 21, 18 an der Spitze der Presbyter zu Jerusalem erwähnte Jakobus kann kein anderer sein, obwohl das Stier und Wieseler in Abrede stellen. Gal. 2 hat man sprachlich gar keinen Grund, einen andern Jakobus zu verstehen als den 1, 19 genannten; der Verf. der Apostelgeschichte aber hat zwar 1, 13 unter den Aposteln auch den *Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου* erwähnt; aber daraus folgt nicht, daß der nicht als Apostel, sondern als das Haupt der jerusalemischen Presbyter (21, 18) aufgeführte Jakobus nun eben dieser Jakobus sein müßte. Die gesamte Tradition ist darin einig, daß jener berühmte Jakobus an der Spitze der jerusalemischen Muttergemeinde der Bruder des Herrn war. Wo aber bleibt noch Raum für ihn, wenn der Gal. 2 und in den angeführten Stellen der Apg. genannte Jakobus der Sohn des Alphäus ist? Noch im Jahre 59 fänden wir diesen nach Apg. 21, 18 an der Spitze der Presbyter, und schon im Jahre 62 soll der Bruder des Herrn den Märtyrertod gestorben sein. Ja, es wäre dann dieser Jakobus außer Gal. 1, 1 gar nicht erwähnt; der Apostel dieses Namens hätte ihn vollständig verdrängt. Daß aber auch der Verfasser des Briefes Jakobus kein anderer als eben dieser Jakobus ist, dafür darf ich mich auf das in der Einl. des Jakobusbriefes hiefür Beigebrachte beziehen. Die Bestimmung des Briefes, der ein Sendschreiben aus der judenchristlichen Muttergemeinde an ihre Diaspora ist, der Inhalt desselben, in dem die Heilsthatsachen zurücktreten und die Thätigkeit des durch das Evangelium zu seiner Vollenendung gekommenen

Gesetzes im Mittelpunkte steht, und so manche einzelne Züge deuten auf Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, das berühmte Haupt der Muttergemeinde.

Als den Bruder dieses Jakobus will sich nun auch der Verfasser des Judasbriefes bezeichnen. Es kann nur der berühmte Jakobus sein, wenn der Verfasser sich mit seinem ἀδελφός 'Ιακώβου ohne nähere Bestimmung hinreichend bezeichnet glaubt. Es gibt ja auch gar keinen Bruder des Apostels Jakobus d. J. dieses Namens, von dem wir wüßten, wenn einmal feststeht, daß die Mt. 13, 55; Mc. 6, 3 genannten Brüder des Herrn nicht Söhne des Klopas oder Alphäus, sondern Söhne der Maria sind. Als einziger Bruder des Ap. Jakobus wird nur noch Joses genannt (Mt. 27, 56; Mc. 15, 40 u. a.). Will man sich aber auf Luk. 6, 16; Apg. 1, 13 berufen, wo Lukas unter den Aposteln denselben, welchen Mt. 10, 3 Δεββαῖος und Mc. 3, 18 Θαδδαῖος unmittelbar nach dem 'Ιάκωβος τοῦ 'Αλφαίου nennen, als 'Ιούδας 'Ιακώβου bezeichnet, und unter dem so Bezeichneten entgegen dem sonstigen Sprachgebrauche einen Bruder und nicht einen Sohn des Jakobus verstehen, so tritt man damit in offenen Widerspruch mit allen den Angaben in den Evangelien, in Apg. 1, 13 und 1 Kor. 9, 5, welche die οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου sammt und sonders von dem Kreise der Apostel ausschließen. Und der Verfasser unseres Briefes nennt sich ja selbst nicht Apostel, ja er schließt sich, was schon Luth. geltend macht, B. 17 fg., wo er seine Leser an die von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi ihnen zuvorverkündeten Worte erinnert, von der Zahl derselben aus. Man pflegt beides gering anzuschlagen; auch der Apostel Paulus bezeichne sich Phil. 1, 1 und Philem. 1 nicht als Apostel, und wenn Judas sich in Beziehung auf jene Voraussagungen nicht in die Zahl der Apostel einschließe, so folge daraus noch nicht, daß er überhaupt davon auszuschließen sei. Wohl; aber man vergleiche doch, wie der Verf. des zweiten petrinischen Briefes unter gleichen Umständen 3, 2. 3 seine apostolische Autorität geltend macht; und was Phil. 1, 1 und Philem. 1 anlangt, so kommt es dem Verf. das erste Mal auf eine gemeinsame Bezeichnung für sich und Timotheus, in dem Privatschreiben aber an Philemon (vgl. B. 8. 9) gar nicht darauf an, seine ap. Autorität geltend zu machen. Daß aber der Verf. des Judasbriefes, der mit

seinem Briefe einen Weckruf ergehen läßt zum Kampfe für den heiligen überlieferten Glauben, und der gegenüber der drohenden Verführung auf die Ueberlieferung der Apostel sich beruft, sich nicht als Apostel sollte bezeichnet und sein apostolisches Ansehen jenen Verführern nicht sollte entgegengestellt haben, ist so unwahrscheinlich, daß auch dadurch die Ansicht, daß der Verf. eben nicht Apostel, sondern einer jener Brüder des Herrn und somit der Bruder des unter dem Namen „Bruder des Herrn“ bekannten Jakobus war, bestätigt wird; und Herder wird wol Recht haben, daß wir in unserm Canon die Briefe zweier Brüder des Herrn haben. Daß sie nicht selbst sich als solche bezeichnen, beweist nur, daß sie die Geltung ihres Wortes nicht darauf gründen, daß sie die Brüder, sondern vielmehr darauf, daß sie die Knechte des Herrn sind. Von den weiteren Lebensverhältnissen dieses Judas wissen wir nur soviel, daß er nach der bei Eusebium R.G. 3, 20 erhaltenen Nachricht des Hegesippus zur Zeit des Domitian nicht mehr am Leben war. "Ετι δὲ περιῆσαν, heißt es dort, οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱανοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ. Τούτους δὲ ὁ Ἰούκατος ἤγαγε πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα. Ihr Ansehen bei der Gemeinde bezeugt Heges. a. a. O. 3, 32 mit den Worten: προηγούντας πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου.

§. 2. Zweck, Inhalt und Charakter des Briefes.

Anlaß und Zweck dieses Sendschreibens finden sich mit genügender Bestimmtheit in ihm selbst angegeben. Innerhalb des nicht näher bezeichneten christlichen Leserkreises sind Menschen aufgetreten, die unter christlichem Schein und Namen ihr gottloses Wesen treiben. Ihr Grundzug ist ein fleischlicher Libertinismus, der von der Gnade Gottes ein Recht zu fleischlicher Ungebundenheit entlehnt, und mit der Leugnung Christi als des einzigen Herrschers und Herrn sich verbindet. Zugleich gefallen sich diese Menschen in der Lästerung unsichtbarer Gewalten, die sie zu scheuen alle Ursache hätten, und, verschlossen für die Geheimnisse der geistigen Welt, verstehen sie sich nur, den unvernünftigen Thieren gleich, auf das Sinnliche, durch dessen Mißbrauch sie zu Grunde gehen. Sie gehören zu den Spöttern der letzten Zeit, deren

Auftreten bereits die Apostel des Herrn vorausverkündet haben, und bedrohen durch ihr Treiben den überlieferten Glauben der Christen (B. 3) und den Bestand der Gemeinde (B. 19). Daher sieht sich Judas veranlaßt, durch sein Sendschreiben die Leser vor der ihnen drohenden Gefahr zu warnen und sie zur Wahrung des christlichen Glaubens B. 3 und zu ihrer Selbstbewahrung in diesem Glauben 20 fg. aufzufordern.

Man hat darüber gestritten, ob unter diesen im Briefe bekämpften ἁσέβεις einfach Lasterhafte (de W., Schwegler, Arnaud, Reuß), oder solche Menschen zu verstehen seien, die ihre Unsittlichkeit auf einen Grundsatz zurückgeführt haben, wie auch Brückner anzunehmen geneigt ist, und Huth., Ritschl (in seiner Abhandlung über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten, Stud. u. Krit. 1861, I, 103 fg.) entschieden behaupten. Offenbar ist letzteres der Fall; das beweist schon die eine Bemerkung B. 4, daß sie Gottes Gnade in fleischliche Frechheit verkehren. Denn, sagt Ritschl mit Recht, da die Verkündigung des Evangeliums grundsätzlich Reinigung des Lebens fordert, so kann dies Kennzeichen der bestrittenen Personen nur so verstanden werden, daß sie gemäß der göttlichen Gnade, die sie anerkennen, ein Recht zur Unsittlichkeit zu haben glauben. Aber auch die anderweitigen oben schon genannten Züge, die Leugnung Christi als des einen Herrn, die Lästerung der δόξαι, weisen auf eine theoretische Grundlage dieses unsittlichen Treibens hin (vgl. darüber die Auslegung), das nun eben hiemit als ein gnostisch antinomistisches charakterisirt ist. Aber auch die weitere Frage, ob diese ἁσέβεις als Irrlehrer zu betrachten sind, muß mit Schmid, v. Hofmann, Huth. u. A. bejaht werden. Denn daß sie Andere nur zu ihrem unsittlichen Wandel zu verleiten gesucht, ihren Grundsatz aber, daß die Gnade die Freiheit zur Unsittlichkeit begründe, für sich selbst behalten haben (so Ritschl), ist eine an sich nicht wohl denkbare und durch das παρεισέδυσαν B. 4 nicht begründete Annahme. Denn wenn sie sich auch äußerlich an die bestehende Gemeinschaft angeschlossen und ihren inneren Abfall verborgen, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie innerhalb derselben für ihre Theorie und Praxis Anhang zu gewinnen suchten. Und der Verf. sieht ja durch sie die den Heiligen überlieferte πίστις selbst gefährdet B. 3 und nennt sie ἀποδιολόγοντες B. 19,

weil ihnen das innere Band der christlichen Gemeinschaft, das *πνεῦμα*, mangelt.

Diesen antinomistischen Zug haben die hier bestrittenen Personen nicht bloß mit den im zweiten petr. Briefe geschilderten Verführern gemein, wo sie 2, 19 ausdrücklich als solche bezeichnet werden, welche Freiheit verheißen, während sie selbst Knechte des Verderbens sind. Schon der Apostel Paulus warnt Gal. 5, 13, die christliche Freiheit εἰς ἀπορρυήν τῇ σαρκί zu missbrauchen, und redet Phil. 3, 18 fg. von Feinden des Kreuzes, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν. Und wenn der erste Brief an Tim. 4, 1 fg. vor Lügenlehrern warnt, welche eine falsche Ascese anpreisen, so stellt der zweite 3, 1 fg. das Auftreten von Menschen in Aussicht, die, alles Glaubens baar, ungescheut der Unsittlichkeit fröhnen. Ebenso läßt der erste johanneische Brief hinter seinen thetischen Ausführungen den Gegensatz einer anomistischen Richtung erkennen (vgl. Ewald: Die joh. Schriften I, 435 fg.). Die meiste Verwandtschaft aber mit den Irrlehrern des Judasbriefes und des zweiten petrinischen haben auch nach meiner Meinung (vgl. Thiersch Krit. S. 239; Huth.; Ewald Gesch. Isr. VII. 172) die in der Offenbarung Cap. 2, 14 fg. bekämpften Nicolaiten, oder, wie sie auch heißen, Anhänger des Bileam und der Jesabel, welche die Lehre von der christlichen Freiheit zu dem Dienste fleischlicher Lüste missbrauchten. Und wenn jene Anhänger der Jesabel von sich sagen, daß sie die Tiefen Satans erkannt haben, Off. 2, 24, so erinnert auch dieser Zug an jenes δόξας δὲ βλασφημοῦσι Jud. 8. Wir haben somit Irrlehrer vor uns, welche, wie Thiersch (Kritik S. 239) sagt, heidnische Zügellosigkeit der Lüste durch eine Gnosis und frevelhaften Mißbrauch der Lehre des Paulus von der Freiheit des Christen und der göttlichen Gnade sanctionirten. Es ist dieselbe Richtung, die später durch den Karpokras und die Ophiten zum System ausgebildet wird, wie denn auch Clem. Alex. annimmt, Judas habe weissagend von den ersteren geredet.

Der Gedankengang des Briefes ist folgender. Der Verf. begrüßt B. 1. 2 seine Leser im Hinblick auf jenes vom Grunde des Glaubens sich los sagende unheilige Treiben als in Gott dem Vater Geheiligte, für Jesus Christus Bewahrte, denen er immer völliger Erfahrung des göttlichen Erbarmens, des Friedens und

der Liebe wünscht. Er benennt hierauf B. 3. 4 Anlaß und Zweck seines Schreibens. Es soll ein Weckruf zum Kampfe sein für den überlieferten Glauben gegen Menschen, die in die christliche Gemeinschaft sich eingeschlichen haben und im Dunklen ihr Wesen zu treiben vermeinen, während sie doch längst für das Gericht zuvorbeschrieben sind. Ihre Kennzeichen sind, daß sie die Gnade Gottes in Zügellosigkeit verkehren und im Zusammenhange hiemit Jesum Christum als den einzigen Herrscher und Herrn verleugnen. Ist das Auftreten dieser Menschen an sich schon ihr Gericht, so wird auch der Vollzug des Gerichts an ihnen nicht ausbleiben. Das sollen die Leser an dem Gerichte Gottes über das in Unglauben zurückgefallene Israel, sowie an dem Gerichte über jene Engel erkennen, welche in fleischlicher Bethörung ihre himmlische Behausung verließen, ein Gericht, dessen vor Augen liegendes Abbild die Städte Sodom und Gomorrha sind, deren ähnliche Versündigung durch unnatürliche Fleischeslust eine ähnliche Bestrafung gefunden hat B. 5—7. Ohne jedoch den beabsichtigten Schluß auf das gewisse Gericht über die gegenwärtigen Aasbeißer zu ziehen, geht vorerst der Verf. auf eine Schilderung ihres Treibens ein, dem sie ungewarnt durch jene Strafbeispiele sich hingeben, und das er mit drei Zügen als Befleckung des Fleisches, als Verwerfung von Herrschaft und als Lästerung von Majestäten charakterisirt. Den letzten Zug beleuchtet er näher durch die Gegenüberstellung des Verhaltens des Erzengels Michael gegen den Satan in seinem Streit mit ihm über den Leichnam des Mose, worauf er B. 11 in einen Weheruf über diese Menschen ausbricht, den er durch ihre Zusammenstellung mit Cain, Bileam und Korah begründet B. 8—11.

Von B. 12 an wird dann die Charakteristik jener Irrlehrer mehr eine persönliche, und findet B. 14 fg. ihren Abschluß in der durch die vorangegangene Schilderung motivirten Androhung des schon von Henoch über die Gottlosen verkündeten Gerichts, womit die B. 5 begonnene Gedankenreihe zum Abschlusse gelangt.

Aber noch einmal hebt er B. 16 die Schilderung an, um dem Treiben derselben, wodurch sie Eingang zu gewinnen suchen, die rechte Weise der Bewahrung gegenüberzustellen, und zwar ermahnt er zuerst B. 16—18 gegenüber den verführenden Reden dieser Menschen der Worte der Apostel des Herrn eingedenk zu

sein, welche bereits das Hervortreten solcher Spötter für das Ende geweissagt haben, und zweitens weist er V. 19—22 seine Leser an, wie sie, gegenüber dem Trennung anrichtenden Treiben dieser ungeistlichen Menschen, sich selbst im Glauben und in der Liebe bewahren und Anderen zur Rettung aus dem drohenden Verderben behülflich sein können. Den Schluß V. 24 fg. bildet eine Lobpreisung des Gottes, von dem allein alle Kraft der Bewahrung kommt.

Zuschrift 1. 2, Eingang 3. 4 und Schluß 24. 25 treten in scharfer Begrenzung hervor. Der übrige Inhalt theilt sich in zwei Hälften 5—15: das unausbleibliche Gericht über solches Treiben, V. 16—23: die rechte Weise der Bewahrung ihm gegenüber.

Die Ausdrucksweise ist kräftig und gedrungen; ebenso trägt die Gedankenverknüpfung das Gepräge scharfer Bestimmtheit. Der ganze Brief macht den Eindruck frischer, kraftvoller Conception und selbständiger Durchführung. Mit Recht urtheilt Origenes: Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν, ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανοῦ χάριτος ἐρρωμένων λόγων. Was den Lehrcharakter des Briefes betrifft, so hat man eine besondere Verwandtschaft mit dem Briefe des Jakobus darin erkennen wollen, daß wie die beiden Begriffe „Gesetz“ und „Gericht“ wesentlich als Correlate zusammengehören, so für die im Briefe Jakobi enthaltene Darstellung des Christenthums als des vollendeten Gesetzes das bei Judas als Hauptbegriff hervorgehobene Gericht gewissermaßen als Ergänzung zu betrachten sei; vgl. Schmid Bibl. Theol. II, S. 61. Indessen hängt die Hervorhebung des Gerichts wesentlich mit der besonderen Abzweckung des Schreibens zusammen und hat mit der Auffassung des Christenthums als des vollkommenen Gesetzes der Freiheit bei Jakobus so wenig spezifische Berührung, daß darauf nicht viel zu geben ist. Die Eigenthümlichkeit des Verfassers zeigt sich vor Allem in seinem Anschluß an die jüdische Tradition. V. 14. 15 finden sich ebenso in dem Buch Henoch und ebenso erinnern V. 6. 8 an die Darstellung dieses Buches, während V. 9 auf eine andere apokryphische Quelle, nach Orig. περὶ ἀρχ. III, 2 libellus de ascensione Moysis, hinweist. Beachtenswerth ist ferner, was namentlich Stier (Einl. S. 13) hervorhebt, die Art und Weise, „wie hier schon auf das festzu-

haltende Wort der Apostel zurückgeschaut, von einem einmal überlieferten Glauben als Gemeingut der Heiligen geredet wird“. Diese normative Bedeutung des apost. Wortes und der von ihnen überlieferten λόγος ist hier mit klarem Bewußtsein der Verführung gegenübergestellt. Man sieht, wie der Kampf mit den fremdartigen Elementen, die in das Christenthum einzubringen suchen, auf die sichere Basis der apostolischen Ueberlieferung hindrängt. Das Unvollkommene der Lehrdarstellung zeigt sich am meisten darin, daß der Verf. auf eine Widerlegung der bekämpften Irrthümer von innen heraus sich nicht einläßt, sondern sich mit der Hinweisung auf die Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit und auf das den Verführern in Aussicht stehende Gericht begnügt. Daneben aber zeigt sich im Einzelnen eine so tiefe Erfassung des eigenthümlichen Wesens des Christenthums und eine der paulinischen so verwandte Darstellung (vgl. B. 20. 21. 23. 24. 25), daß man ein Recht hat, auf die Bekanntschaft des Verf. mit paul. Schriften zu schließen. Die Christen sind dem Verf. die in Gott dem Vater geheiligten, für Christus bewahrten Berufenen, wornach der Grund ihres Heils auf Gott den Vater und Jesus Christus als den μόνος δεσπότης καὶ κύριος zurückgeführt wird; B. 20 wird das πνεῦμα ἅγιον als die Kraft der Bewahrung hinzugefügt. Das Christenthum selbst ist ihm Offenbarung der χάρις τοῦ Θεοῦ, die zu ihrem Inhalt die κοινὴ σωτηρία hat, und als angeeignet durch den Glauben die παραδοδεῖσα τοῖς ἁγίοις λόγος heißt. Diese Gnade Gottes begründet einen bereits gegenwärtigen Heilsbesitz des Christen, dessen Vollendung aber der Zukunft angehört. Er wartet auf die Erbarmung seines Herrn Jesu Christi und braucht die ihm bereits gegebene Gnade, um sich in dem ihm geschenkten Heilsstande für diesen künftigen Heilsbesitz zu bewahren, wobei, wie die Gnade selbst, so auch die Kraft der Bewahrung von oben kommt. Der Anschluß an die apokryphische Tradition läßt, wie man sieht, den Inhalt der christlichen Wahrheit unberührt und ungetrübt.

§. 3. Bestimmung und Abfassungszeit.

Aus den Andeutungen in B. 3. 4. 12. 17. 18 geht hervor, daß der Verf. einen bestimmten Leserkreis vor Augen hat, obwohl er ihn in der Aufschrift nicht ausdrücklich nennt, sondern seine

Leser nur eben als Christen bezeichnet. Für uns dürfte es kaum mehr möglich sein, denselben mit voller Sicherheit zu bestimmen. Die meisten Ausleger denken an kleinasiatische Gemeinden. So namentlich auch Schnedenburger, der diesen Brief als Seitenstück zu dem an die Kolosser betrachtet. Und wenn das Verhältniß des Judasbriefes zu dem zweiten petrinischen dies wäre, daß der erstere das Unheil, welches der zweite in Aussicht gestellt hat, als nunmehr eingetreten bezeichnete, so könnte darüber kein Zweifel entstehen. Hiemit würde auch stimmen, daß jener Libertinismus, den der erste joh. Brief und die Sendschreiben der Offenbarung bekämpfen, in kleinasiatischen Gemeinden zu suchen ist. Allein das Verhältniß unseres Briefes zu dem zweiten petrinischen ist ein anderes: der Judasbrief ist früher geschrieben als der petrinische (vgl. die betreffenden Untersuchungen zu dem zweiten petr. Briefe); und damit verlieren wir die Grundlage dieser Annahme. Alle anderen Anzeichen lassen vielmehr an palästinensische Gemeinden denken, wie namentlich Credner, Arnaud, auch Harleß anerkennen. Olsh. denkt, wie de Wette, an das angrenzende Syrien. Aus B. 3 nämlich geht hervor, daß der Verf. noch ehe er auf die gegebene Veranlassung hin dies Sendschreiben an die Leser richtet, bereits in einem näheren Verhältniß zu ihnen stand. Daß der Bruder des Jakobus, wie der Verf. sich ausdrücklich in der Zuschrift nennt, eine so nahe Beziehung zu den kleinasiatischen Gemeinden paulinischer Stiftung gehabt habe, ist jedenfalls viel weniger wahrscheinlich, als daß es judenchristlichen Gemeinden gegenüber der Fall war, sei es nun daß diese dem Mutterlande selbst oder der Diaspora angehörten. Diese Annahme wird durch die Beziehungen des Briefes auf das Buch Henoch bestätigt: denn daß auch der zweite petrinische Brief dergleichen einschließt, kann unser Urtheil hierüber im Allgemeinen nicht ändern. Am entschiedensten aber spricht für die judenchristliche Bestimmung des Briefes innerhalb des heiligen Landes B. 17 fg., wo ein unmittelbarer, mündlicher Verkehr der Leser mit den Aposteln des Herrn vorausgesetzt wird. Nun haben wir zwar keine bestimmten Nachrichten darüber, daß in den palästinensischen Gemeinden eine solche antinomistische Richtung, wie sie in dem Briefe geschildert wird, vorhanden gewesen sei; aber die Angaben des Hieronymus bei Eusebius (RG. 4, 22 vgl. mit 3, 32) lassen wenigstens soviel

erkennen, daß nach dem Tode des Jakobus in den palästinensischen Gemeinden ein Zustand der Verwirrung und der Trübung des christlichen Glaubens eingetreten sei, den Heges. als Anfang der Gnosis seiner Zeit betrachtet.

Was die Abfassungszeit des Briefes anlangt, so geht aus dem bereits Gesagten hervor, daß er nur der späteren apostolischen Zeit angehören kann. Dahin weist die Gestalt der Irrlehre, welche der Brief bekämpft, die Mahnung, der Worte der Apostel eingedenk zu sein, mit denen sie das Hervortreten der Spötter, die sich eingestellt haben, für das Ende der Tage vorausverkündet haben, und die Anbeutung B. 17, daß die Apostel nicht mehr in der Mitte der Leser weilen, unter denen sie einst gewirkt haben. Das schriftliche Wort des Judas tritt an die Stelle ihres mündlichen Wortes, um die Leser bei demselben und bei dem einmal durch sie überlieferten Glauben festzuhalten. Auch möchte man glauben, wie schon Credner bemerkt hat, daß Jakobus bereits hingeschieden war, da der unbekanntere Bruder sich genöthigt sieht B. 3, das Wort zu ergreifen. Und ist das Schreiben an palästinensische Leser gerichtet, so wissen wir ja aus den o. a. Stellen bei Euseb., daß erst nach dem Tode des Jakobus-Umstände eintraten, wie sie der Brief voraussetzt. Man hat darauf Gewicht gelegt, daß unter den Beispielen der strafenden Gerechtigkeit B. 5—7 Jerusalem's Zerstörung nicht mitgenannt ist, und hat daraus gefolgert, daß der Brief vorher verfaßt sein müßte (so Sachm., Guer., Stier, Arnaud). Allein schon de W., Brückn., Huth. und Hofm. haben diesem Umstand die Beweisraft abgesprochen. Israels Verstockung wider das Evangelium und sein Gericht hat mit dem Abfall dieser Verführer vom Evangelium und ihrem fleischlichen Libertinismus und mit dem ihnen drohenden Gericht keine so nahe Verwandtschaft, daß dies Beispiel nicht hätte übergangen werden dürfen. Ebenso wenig gibt die Benutzung des Buches Henoch ein bestimmteres Datum für die Abfassungszeit des Briefes an die Hand. Ein bestimmteres Datum würde die Benutzung des zweiten Briefes durch den Judasbrief ergeben, wenn diese Benutzung zu erweisen wäre und die Echtheit des zweiten petrini'schen Briefes fest stände. Da dies nicht der Fall ist, so ist über das allgemeine Ergebniß, daß der Brief der späteren apostolischen Zeit angehört und wahrscheinlich nach dem Tode des Jakobus

verfaßt ist, nicht hinauszukommen. Der äußerste terminus ad quem ist die Zeit des Domitian, da unter ihm, nach der Angabe des Hegeſippus bei Euf. RÖ. 3, 20, Judas ſelbſt nicht mehr am Leben war.

Ueber den Ort der Abfaſſung läßt ſich nichts weiter ſagen, als daß nach den Lebensumſtänden des Judas Jeruſalem die wahrſcheinlichſte Annahme iſt. Die von dem Verf. gewählten Naturbilder B. 12 konnten ihm in Paläſtina ſo gut wie in Aegypten (gegen Mayerhoff) zur Hand ſein; und daraus, daß Clemens von Alexandrien zuerſt den Brief anführt, und daß das Buch ſe noch dort viel im Gebrauche war, folgt ebenſo wenig, daß er ſelbſt in Aegypten geſchrieben iſt.

§. 4. Echtheit und Literatur.

Die älteſten dem Briefe günſtigen Zeugniſſe finden ſich in dem Muratori'schen Fragment über den Canon (*epistolae sane Judae et . . in catholica habentur = epistolae sane Judae et . . inter catholicas habentur*), dann bei Tert. de hab. fem. c. 3 (*eo accedit quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet*), ferner bei Clem. Alex. Strom. III. 431 (*ἐπὶ τούτων — τῶν Καρποκρατιανῶν — οἶμαι καὶ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι*), Paed. III. 239 (*εἰδέναι γὰρ ὑμᾶς φησιν ὁ Ἰούδας βούλομαι, ὅτι ὁ Θεὸς ἅπαξ τλ. cf. Jud. 5. 6. 11*). Dann bei Orig. comm. in Matth. III. 463 (vgl. oben §. 2), comm. in ep. ad Rom. IV. 549: *Judas apostolus in epistola catholica dicit cf. Jud. 6*, wobei jedoch apostolus wahrſcheinlich Zuſatz iſt (vgl. Credner §. 224), u. a. vgl. bei de W. Einl. §. 184^b.

Dagegen fehlt der Brief in der alten ſyriſchen Ueberſetzung; auf Bedenken nimmt auch Orig. comm. in Mtth. III. 814 Rückſicht (*εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσκοιτό τις ἐπιστολὴν, ὁράτω τλ.*) und nimmt ihn in ſein Verzeichniß apoſtoliſcher Briefe in dem prooem. zu tom. V comment. in Jo. nicht mit auf. Euseb. H. e. 3, 25 rechnet ihn unter die Antilegomenen und bemerkt 2, 23: *οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς (des Briefes Jakob's) ἐμνημόνευσαν ὥς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. Ὅμως δὲ ἔσμεν καὶ ταῦτα μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείστοις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.*

Als Grund der Beanstandung bezeichnet Hieron. Vir. illust. unter Judas ausdrücklich das Citat aus dem Buche Henoch: Judas, frater Jacobi, parvam quidem, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de Enocho, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur: tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur. Hierzu kommt dann weiter das schwankende Urtheil der alten Kirche über die Person des Verf., der bald für den Apostel Judas, bald für den Bruder des Herrn im Unterschiede von ihm gehalten wird, dann auch die allgemeine Bestimmung des Briefes, sodaß es sich hier ähnlich verhält wie mit dem Briefe des Jak. (vgl. den Comm. S. 16). Auch Luther (b. Walch XIV. 150) spricht dem Briefe den apost. Ursprung ab; ebenso Grot., Seml., Volten, Dahl, Berger. Nach Schwegler soll er jedenfalls dem nachapostolischen Zeitalter angehören, und die Bezeichnung des Verf. als ἀδελφὸς τοῦ Ἰακώβου, des Hauptvertreters der ap. Paradosis in den Augen der Juden-Christen, wie die wiederholte Hinweisung auf diese Paradosis B. 3. 17 fg. 20 soll erkennen lassen, daß der judenchristliche Verf. etwas zur Aufrechthaltung derselben beitragen will. Das will ja allerdings der Verf., aber daß darum die Appellation auf Jakobus nur eine Fiction sei, hat Schwegler nicht bewiesen und somit gegen die Echtheit keine Gründe vorgebracht. Der Brief ist um so unverdächtiger, bemerkt dagegen de W. mit Recht, da der Verf. sich nicht für einen Apostel, auch nicht für den Jakobus selbst ausgibt, und ein Zweck der Unterschreibung sich nicht entdecken läßt. Auch wüßte ich nicht, wie eine solche Benutzung des Buches Henoch, wie sie in dem Briefe sich findet, dienen könnte zu erweisen, daß er nicht der Bruder des Jakobus sein kann; ich wüßte aber auch nicht, wie um dieser Benutzung willen, welche die Lauterkeit des christlichen Glaubens bei ihm nicht getrübt hat, der Brief des Kanons unwürdig sein sollte, der sonst in Sprache, Darstellung, Kraft und Tiefe der Gedanken, Ernst und Milde der Gesinnung desselben gewiß nicht unwürdig ist.

Die den Judasbrief mit umfassende Literatur findet sich im Comm. zu Jak. S. 45 verzeichnet. Für den Judasbrief insbesondere sind hier nur noch zu nennen: H. Witsius Commentar in den Meletemata Leidensia Basil. 1739. Chr. Fr. Schmid Ob-

servatt. super ep. cath. S. Judae hist. crit. theol. Lips. 1768. J. G. Hassé. Der Brief J. üb. u. erläutert aus einer neu eröffneten morgenländ. Quelle. Sen. 1788. H. E. A. Hainlein Epist. Judae graece, comm. crit. et annot. perpetua illustr. ed. 3. Erl. 1804. Elias Dissert. inaug. in ep. Jud. Ultraj. 1803. Laurmann Collectanea sive nott. crit. et comm. in ep. Judae. Groning. 1818. Schneckenburger Scholien zum Br. des Judas in f. Beiträgen zur Einl. ins N. T. Stuttg. 1832. R. Stier Der Brief Judä. Berl. 1850. Eugen Arnaud Recherches critiques sur l'ép. de Jude avec comm. Strasb. 1851. J. E. Huther Der 1. Br. des Petr., der Brief des Judas und der 2. des Petrus. 12. Abth. des Meyer'schen Commentars. 2. Aufl. Gött. 1859. G. F. C. Frommüller Die Briefe Petri und der Brief Judä. 14. Theil des Lange'schen Bibelwerks. Bielefeld 1859.

Für die einleitenden Fragen sind zu nennen: A. Jessieu de authentia ep. Judae Lips. 1821. L. A. Arnaud Essai crit. sur l'auth. Strasb. 1835. F. Brun Introd. crit. à l'ép. de Jude. Strasb. 1842. Ritschl Ueber die im Briefe des Judas char. Antinomisten. Stud. u. Critt. 1861. I. 103 fg.

Erklärung des Briefes Judä.

§. 1. Zuschrift. (1, 1. 2.)

B. 1. 2. „Judas, Christi Jesu Knecht, Bruder des Jakobus, den in Gott Vater geheiligten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen. Barmherzigkeit euch und Friede und Liebe die Fülle!“

Ueber die Person des Judas vgl. das in der Einl. §. 1 Bemerkte. Ueber den Sinn des δοῦλος vgl. zu Jak. 1, 1. Es gewinnt auch hier seine nähere Bestimmung durch die den Lesern bekannte Stellung, in welcher der Brieffschreiber seinem Herrn dient, und diese war jedenfalls eine über die gemeinchristliche hervorragende, vgl. 1 Kor. 9, 5 ὡς οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἰδελφοὶ τοῦ κυρίου. Das Prädicat δοῦλος hat an dieser Stelle so fern noch eine besondere Bedeutung, als in dem Briefe vor solchen gewarnt wird, welche die Herrschaft Christi verleugnen, 4. 8. (vgl. Stier). Bruder des Herrn nennt Judas sich selbst so wenig als Jakobus, bei dem dies Prädicat zum stehenden Beisamen geworden war, vgl. Gal. 1, 19. Keiner von beiden entzieht von dem natürlichen Verhältniß zum Herrn ein Recht der Stellung gegenüber der gläubigen Gemeinde, beide erwarten vielmehr nur als Knechte des Erhöhten Gehör und Gehorsam bei den Seinigen. Daß aber Judas sich hier den Bruder des Jakobus nennt, geschieht nicht in dem Sinne, als sollte das Ansehen des Bruders seinem eigenen zu Hülfe kommen; es war dieses δ. 'Iax. wol eine stehende, von Anderen seines Namens ihn

unterscheidende Bezeichnung, unter welcher er in weiteren Kreisen gekannt war; doch ist dies zweite Prädicat durch das unterscheidende δέ allerdings in bedeutsamer Weise gegen das δοῦλος hervorgehoben, als wollte er betonen, daß er sich die Bezeichnung ἀδελφός nicht in seiner Beziehung zu Christo, wol aber in der zu Jakobus beilege.

In der Bezeichnung der Leser schwankt die Lesart zwischen ἡγαπημένοις und ἡγιασμένοις. Für das erstere sprechen die Eod. (so Lachm., Tischb. nach A, B, mehreren Minusk., Vulg., Syr. u. a. Uebb., Orig., Beda, Vef. u. a.), für das zweite die inneren Gründe (so zuletzt de Wette, Stier, Huth.). Zwar verweist man für ἡγαπ. auf den Parallelismus V. 21 (vgl. Beng., Brückn.); aber wenn das gelten soll, so muß ἐν Θεῷ πατρὶ ἡγαπ. zusammengehören. Das könnte aber dann nur bedeuten: den in Gott Vater von dem Schreibenden geliebten, womit der Parallelismus sich wieder aufhobe, abgesehen davon, daß diese persönliche Beziehung hieher nicht paßt (vgl. Brückn.), da sie den offenbaren Parallelismus der Beziehungen der Leser zu Gott dem Vater und Jesu Christo zerstört. Hiegegen verstoßen auch die sonst noch sprachlich möglichen Auffassungen des τοῖς ἐν Θεῷ πατρὶ als substantivischen Begriffs, der durch das Folgende appositionell bestimmt würde, oder des ἐν Θεῷ π. als einer zu allem Folgenden gehörigen vorausgehenden Bestimmung; vgl. de Wette. Liest man dagegen ἡγιασμένοις (vgl. V. 3 ἁγίοις, 20 τῇ ἁγιωτάτῃ πίστει) und faßt κλητοῖς als den durch die vorangegangenen Participien bestimmten Substantivbegriff, so besteht zwischen den beiden Participialbestimmungen nicht nur der schönste Parallelismus, sondern ῥγ. und τετηρ. stehen auch als Anfang und Ende innerhalb des κλητοῖς einander gegenüber, und wie bei τετηρ. die vorandeutende Beziehung auf die dem Verderben anheimgefallenen Verführer, welchen die Leser gegenübergestellt werden (V. 17. 20), hervortritt, so bildet auch ἡγιασμ. die passendste Bezeichnung der Leser gegenüber dem unheiligen Wesen der nachher geschilderten ἁσέβεις, welche des Geistes ermangeln (V. 4. 8 fg. 19). Für ἡγ. ἐν vgl. Röm. 15, 16 ἡγ. ἐν πνεύματι ἁγ., 1 Kor. 1, 2 ἡγ. ἐν Χριστῷ Ἰ. In Gott dem Vater Jesu Christi Geheiligte sind sie kraft der durch Christum hergestellten, durch den heiligen Geist ihnen zugeeigneten Gemeinschaft mit Gott; mit Ihm, dem Heiligen

zusammengeschlossen sind sie der eigenen Unheiligkeit entnommen und seiner Heiligkeit theilhaft geworden (in se ipsis profani in Deo sanctitatem habent Calv.), wie umgekehrt bei den Abgefallenen die ἀσβεία die Wurzel ihres unheiligen Treibens ist. Die Vermittlungsglieder für das ἡγιασμ. treten hier nicht hervor; daß sie in der Anschauung des Verfassers liegen, lehrt nicht nur die Bezeichnung Christi als des μόνος δεσπότης καὶ κύριος ἡμῶν B. 4 und das πνεῦμα μὴ ἔχοντες B. 19, sondern namentlich auch die trinitarisch gehaltene Ermahnung B. 20. 21, welche das hier objectiv Ausgesprochene nach der subjectiven Seite entfaltet; dort daher auch die πίστις in ihrer fundamentalen Bedeutung für den Heilsstand des Einzelnen, wie sonst. Daß vor Ἰ. Χριστῷ nicht ἐν ergänzt werden darf, ist jetzt anerkannt, vgl. darüber Win. S. 374; so schon Beng. und die Neueren, Harl., Olsh., welche den Dativ mit Recht als dat. comm. fassen. Ist Christus der μόνος δεσπ. καὶ κύριος B. 4, so geht was verloren geht ihm verloren, vgl. Joh. 17, 2. 11. 15. Was bei ihm erhält, ist nach B. 20. 21 die Gemeinschaft des πνεῦμα, das ja eben der Geist seines verklärten Lebens ist. Das Wort τηρεῖν, eigentl. im Auge behalten, findet sich noch an der entsprechenden Stelle B. 21, dann B. 6 τετήρηκε, B. 13 τετήρηται, womit 1 Petr. 1, 4 τετηρημ. zu vgl.; hier überall ist die Bedeutung die eines Aufbehaltens, vermöge dessen die Aufbehaltenen ihrer Bestimmung, oder ihre Bestimmung ihnen erhalten bleibt. Verwandt ist φυλάξαι B. 24, nur daß hier der Begriff der Bewahrung vor der drohenden Gefahr, und φρουρεῖν 1 Petr. 1, 5, in welchem der Begriff der schützenden Bewachung hervortritt. An u. St. sind die τετηρ. als das Eigenthum Christi ihres κύριος (B. 4 vgl. 2 Petr. 2, 1) gedacht, das als ein theuer erkauftes ihm nicht verloren gehen darf. Das Perf. ist hier wie auch B. 6. 13 von der „vor Gott vollendeten Thatsache“ zu verstehen, wie de Wette nach Bengel's Vorgang (significantur salutis origines et consummatio) erklärt, während Horn., Jachm., Huth., Stier ein huc usque ergänzen; aber beide Heilserweisungen des ἡγ. wie des τετηρ. wollen gleicherweise in ihrer absoluten Bedeutung genommen sein; das ist eben der Trost der Leser, Christi nicht nur bis jetzt unverlorenes, sondern unverlierbares Eigenthum zu sein, vgl. Beng.: ne pii percellantur mentione rerum dirissimarum. Wie diese Bewahrung geschieht,

sagt B. 21. Das substantiv. κλητοί, wie Röm. 8, 28; 1 Kor. 1, 24 vgl. mit Röm. 1, 6. 7; 1 Kor. 1, 2; Apok. 17, 14, ist an sich und wird nicht erst kraft der vorangegangenen Participialbestimmungen Bezeichnung der Christen als solcher, ebenso wohl als ἐκλεκτοί oder πιστοί. Mt. 20, 16; 22, 14, wo ausdrücklich die ἐκλεκτοί den κλητοῖς entgegengestellt sind, ändert daran nichts: die Christen sind eben κλητοί, nicht weil der Ruf zum Reiche Gottes bloß an sie ergangen ist, sondern weil sie sich haben berufen lassen. Der Dativ ist, wie bekannt, von dem ausgelassenen χαίρειν λέγει abhängig, vgl. zu 1 Petr. 1, 2 Win. S. 518. Triplex igitur Dei beneficium in omnibus piis hic praedicat Judas: κλητ. — ῥγιασμ. — τετηρ. Galv.

B. 2. Wörtlich dieselbe Form des Eingangsgrußes findet sich sonst nirgends; am nächsten kommen 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4; 2 Joh. 3, wo χάρις, ἔλεος, εἰρήνη beisammen stehen; ἀγάπη nur hier; εἰρήνη dagegen fehlt in keinem der Grüße, vgl. auch Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 u. s. w.; πληθυνθεῖς stimmt mit dem Anfang der petr. Briefe. Von Erbarmung als Erweisung der göttlichen Liebe an ihrem Elend, von der Wirkung dieser Erbarmung am eigenen Herzen, welche eben der Friede eines begnadigten Herzens ist, sowie von der an den Geber in dankbarer Liebe fesselnden Macht solchen Friedens müssen die Leser gemäß der Anrede B. 1 als ἐν δ. π. ῥγ. τλ. bereits etwas erfahren haben; die Mehrung solcher Erfahrung wünscht ihnen der Verf. Nicht stückweise nur sind ihnen solche Heilsgaben selbst zu Theil geworden; aber erst der fortschreitenden Erfahrung des Glaubens erschließt sich die Fülle des geschenkten Heiles. Andere dagegen, wie z. B. Huth., wollen ἀγάπη schlechtthin unbeschränkt, Andere ausschließlich von der gegenseitigen Liebe der Christen, wieder Andere mit Beziehung auf B. 21 von der Liebe Gottes zu den Christen verstanden haben, so namentlich Horn., Beng., de Wette, Stier. Offenbar will der Verf. die Heilswirkungen benennen, deren immer völliger Erfahrung die Leser vor dem Abfalle und Gericht bewahrt, wovon er nachher zu reden hat. Da wird dann auch bei ἀγάπη die Beziehung auf Gott festzuhalten sein, wie denn nirgends im Briefe auf die gegenseitige Liebe der Leser ausdrücklich hingewiesen wird; aber die Liebe Gottes gegen die Leser zu verstehen — scheint auch mir (vgl.

Huth.) gegen die Stellung des Wortes am Ende. Πληθυντική aber hindert nicht, ἀγάπη von der Liebe zu Gott zu verstehen, wenn nur diese Liebe selbst gleich der εἰρήνη als Gnadengabe gefaßt wird (vgl. Huth.). Die Rückbeziehung der ἀγάπη auf Gott dürfte sich durch die gleiche Beziehung der beiden vorangehenden Begriffe und durch den Inhalt des Briefes rechtfertigen. Mit Herz und Sinn wünscht der Verf. seine Leser durch ihre Glaubenserfahrungen an Gott gebunden, damit sie ihrer Bestimmung gemäß B. 1 auch wirklich vor aller Gefahr des Abfalls bewahrt bleiben.

§. 2. Zweck und Anlaß des Schreibens.

(1, 3. 4.)

Der Verf. motivirt nun im Eingange B. 3. 4. die Abfassung dieses Briefes, indem er zuerst von einer bleibend auf die Leser gerichteten Sorge redet, die sich auch ohne besonders hinzugekommene Veranlassung durch ein Schreiben an dieselben bethätigt haben würde. Zu diesem inneren Antrieb sei nun eine äußere Nöthigung getreten, die jenem Antrieb nicht nur die Ausführung, sondern der Ausführung die bestimmte Gestalt einer Ermahnung zum Kampfe um den überlieferten Glauben gegeben habe. Worin diese Nöthigung gelegen habe, sagt er B. 4: nämlich in dem Auftreten gewisser Leute, deren Wesen er sofort in ihren Hauptzügen charakterisirt.

B. 3. „Indem ich, Geliebte, allen Fleiß that, euch über das gemeinsame Heil zu schreiben, ward mir die Nöthigung, euch zu schreiben und zu ermahnen, daß ihr kämpfet ob dem einmal den Heiligen überlieferten Glauben.“

Ἀγαπητοί stellt der Verf. voran, wo er sich direct an die Leser wendet, vgl. B. 16. 20. Hier bildet es eine Paronomasie mit ἀγάπη B. 2; „im Anfange des Briefes außer 3 Joh. 2 nur hier“ (Huth.). Das Partic. ποιοῦμενος benennt offenbar die Umstände, unter denen die ἀνάγκη, von der nachher die Rede ist, eintrat, ist also Part. des Imperf., vgl. Win. S. 305. Nur fragt sich, worin diese Umstände bestanden, und in welcher Beziehung sie zu dem ἀνάγκην εἶχον standen. Nach den Einen war Judas eben mit einem andern umfassenderen Schreiben an die Leser, dessen Verlust für uns zu beklagen wäre, beschäftigt, als

er für den Augenblick zu diesem Gelegenheits Schreiben abgerufen wurde; nach Anderen hätte er sich nur mit der Absicht eines solchen anderen Schreibens περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας getragen, und diese Absicht hätte vermöge der eingetretenen Umstände nun in der Ausführung sich zu der Abfassung dieses speciellen Ermahnungsschreibens modificirt; wieder nach Anderen wäre von einem andern Schreiben gar keine Rede, sondern nur dies gesagt, daß zu dem schon gefaßten Vorhaben zu schreiben noch eine speciell Veranlassung getreten sei, welche dem Vorhaben zu der vorliegenden Verwirklichung verholfen habe. Diese letzte Meinung läßt sich nur festhalten, wenn man mit Griesb., Bachmann u. A. vor περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας interpungirt und diese Angabe, statt zum Umstandssatze, zu dem Hauptsatze ἀγάγην ἔσχον γράψαι zieht und dann durch das παρακαλῶν τλ. näher bestimmt sein läßt. Aber einfacher und concinner ist jedenfalls die andere Verbindungsweise, welche γράφειν ebenso durch περὶ τῆς τλ., wie nachher γράψαι durch παρακαλῶν τλ. bestimmt sein läßt; und das allgemeine περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας will seiner Natur nach nicht als Objectsbestimmung zu ἀναγκ. ἔσχ. γράψαι passen, da der Verf. auch ohne besondere Nothigung περὶ τῆς κοινῆς σωτ. geschrieben haben würde, und dies Unpassende würde durch die Voranstellung des περὶ τῆς κ. σ. noch verstärkt. Hält man aber die gewöhnliche, auch von Tischb., de W., Huth., Stier anerkannte Verbindung dieser Objectsbestimmung mit γράφειν aufrecht, dann läßt sich namentlich vermöge des wiederholten γράψαι gar nicht verkennen, daß der Verf. zweierlei Briefe unterscheidet und also zwischen ποιούμενος und ἔσχον kein rein causales, sondern zugleich ein adversatives Verhältniß stattfindet. Jener Brief sollte die κοινή σωτηρία zum Gegenstand haben und thetisch dieselbe als den zwischen ihm und den Lesern gemeinsamen Besitz besprechen; dieser dagegen hat die Antithese gegen dies Heil zum Inhalt und gestaltet sich zu einem Kampfrufe an die Leser für die bedrohte πίστις, in welcher die σωτηρία ihnen zu Theil geworden. Acsi classicum caneret excutiendo torpori Calv. Daß aber der Verf. wirklich ein anderes Sendschreiben unter der Hand gehabt habe und von diesem durch das gegenwärtige abgezogen worden sei, ist sachlich schwer denkbar, da gar nicht abzusehen ist, warum in einem Schreiben περὶ τῆς κοινῆς σωτ. die Polemik gegen di

hier bekämpfte Verirrung nicht sollte Raum gehabt haben, ist aber auch sprachlich nicht zu rechtfertigen, da $\pi\alpha\sigma\alpha\nu \sigma\pi\omicron\upsilon\delta\eta\nu \pi\omicron\iota\sigma\iota\sigma\tau\alpha\iota$ = allen Fleiß anwenden ganz wohl besagen kann, daß er es sich habe ernstlich angelegen sein lassen zu schreiben, ohne bis jetzt, sei es im Drange anderer Pflichten oder aus Mangel an Gelegenheit, zur Ausführung des Vorhabens gekommen zu sein. $\Pi\alpha\sigma\alpha \sigma\pi\omicron\upsilon\delta\eta$ (vgl. zu $\pi\alpha\sigma\alpha\nu \chi\alpha\rho\acute{\alpha}\nu$ Jak. 1, 2) ist omne studium i. e. quodcunque in certa aliqua re exspectari queat, besagt also mehr als die bloße Absicht, aber schließt auch die äußere That selbst noch nicht in sich; denn diese ist nicht bloß durch das Wollen bedingt. Ebenso wenig aber liegt die äußere That schon in $\pi\omicron\iota\sigma\iota\sigma\tau\alpha\iota$ (vgl. Huth. gegen Brückn.). — Was den Ausdruck $\eta \kappa\omicron\iota\nu\eta \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ anlangt, so vgl. man zu $\sigma\omega\tau.$ B. 24 $\tau\epsilon\omicron\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho$ B. 6. 22. Dem Verf. ist demnach $\sigma\omega\tau.$ eine geläufige Gesamtbezeichnung des den Christen geschenkten Heils, das er hier als den ihm und den Lesern gemeinsamen, in dieser Gemeinsamkeit sie verbindenden Besitz benennt. Dieses gemeinsame Heil sollte der eigentliche Gegenstand des beabsichtigten Schreibens sein; die ausdrückliche Hinweisung darauf deutet nun aber zugleich auf das innerste Motiv dieses Schreibens hin, als zu welchem sich der Verf. im Bewußtsein gemeinsamen Heiles gedrungen und berechtigt fühlt. Ex proprio sensu et experientia loquitur Calv. Es gilt ja eben gemeinsamen Kampf um das gemeinsame Heil. Ähnlich Tit. 1, 4 $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \kappa\omicron\iota\nu\eta\nu \pi\iota\sigma\tau\iota\nu$, auch 2 Petr. 1, 1 $\iota\sigma\omicron\tau\iota\mu\omicron\varsigma \pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$; doch kommt an letz. St. die heidenchristliche Stellung der Leser in Betracht, die man ohne Grund auch hier hat finden wollen. Auch ohne $\eta\mu\omega\nu$, das Lachm. nach A, B, wahrscheinlich auch C, mehreren Minuskl., Uebb. u. RBB. beibehalten hat, steht die Beziehung des $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ auf den Verf. durch den Context (ich — euch) fest.

Im Hauptsatze $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\chi\eta\nu \epsilon\sigma\chi\omicron\nu$, der nun unter Voraussetzung des zuvor benannten allgemeinen Motivs, das in dem Bewußtsein des gemeinsamen Heiles liegt, den besonderen Zweck und Inhalt dieses Schreibens angibt, muß $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\omega\nu$, entsprechend dem $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu \pi\epsilon\rho\iota \tau\eta\varsigma \kappa\omicron\iota\nu\eta\varsigma \sigma\omega\tau.$, mit $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\alpha\iota$ als Inhaltsbestimmung desselben enge verbunden werden (Beng. u. A.), wie denn $\pi\alpha\rho\alpha\kappa.$ auch grammatisch nicht die selbständige Absicht des $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\alpha\iota$, sondern als part. imperf. das im Briefe wirklich Geschehende (vgl.

zu 1 Petr. 5, 12) bezeichnet. Indem er schreibt, ermahnt er. Ἀνάγκην ἔσχον übersetzt man „ich hielt für nöthig“ oder „ich ward genöthigt“. Das Erstere ist sprachlich unzulässig, vgl. 1 Kor. 7, 37; Hebr. 7, 27; Luf. 14, 18; 23, 17, und paßt auch weniger in den Zusammenhang mit dem vorangehenden Participialsatz und mit V. 4 παρεισεδ.; nach beiden Seiten erscheint die ἀνάγκη als eine plötzlich eingetretene äußere Nöthigung, die dem ursprünglichen Vorhaben eine andere Richtung gibt. So auch de W., Huth. — Der Aorist γράψαι ist nicht vom Standpunkt des Empfängers aus, auch nicht in Rücksicht auf die Vollendung des Schreibens, sondern lediglich nach der Relation zu αὐ. ἔσχον zu beurtheilen: es ward ihm die Nöthigung zu schreiben — ein vorübergehender Act —, und darum schreibt er jetzt. Das Compositum ἐπαγων. = über d. i. für etwas kämpfen, um es zu behaupten, nur hier; vgl. jedoch Röm. 15, 30 συναγων. Phil. 1, 27 συναδλεῖν τῇ πίστει und im Allgemeinen zum Bilde 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7. Der Christ ist eben in der Welt σπατωτής Ἰ. Χριστοῦ 2 Tim. 2, 3; daher jene Bezeichnungen. Worin dies ἐπαγων. thatsächlich besteht, lehren V. 17 fg. 20 fg. Als das Object des Kampfes und nicht als das Mittel desselben (so van Heng. Rom. I. p. 53) wird die πίστις bezeichnet; der Dat. τῇ πίστει hängt also hier ebenso gewiß von ἐπαγων. ab wie V. 20 von ἐποιχοδ. (vgl. zu d. St.). Wie sollte denn das ἐπ. — in der Zusammensetzung hier und V. 20 ohne nähere Bestimmung bleiben können? Und wenn es einer solchen bedarf, warum sollte es nicht τῇ πίστει sein? Daß π πίστις nicht die doctrina fidei sei, ist allerdings richtig (vgl. v. Heng. a. a. O.); aber als die πίστις der Heiligen ist sie doch ebenso wohl etwas Inhaltliches als eine Bestimmtheit der Gesinnung, und daß sie hier nach ihrem Inhalte gemeint ist, lehrt vor Allem das παραδοδεῖσα; denn das Glauben als Herzensrichtung ist die That des Einzelnen, die inhaltliche Bestimmtheit aber das Mitgetheilte. Daß aber allerdings die πίστις als subjectiver Besitz gemeint ist, lehrt das τοῖς ἁγίοις, als deren ausschließlicher Besitz sie erscheint, da eben nur diejenigen ἅγιοι sind, welche im Glauben Gottes Eigenthum durch Wirkung des Geistes geworden sind. Παραδοδ. nach den Einen von Gott (Heng., de W.), nach Anderen von den Aposteln (Huth.). Der Ausdruck παραδιδόναι hingeben, weiter geben,

was man selbst besitzt, kommt neutestamentlich in ähnlichen Verbindungen (vgl. Mc. 7, 13; Luf. 1, 2; 1 Kor. 11, 2. 23; 15, 3; Apg. 6, 14; 16, 4; 2 Petr. 2, 21) immer zur Bezeichnung menschlicher Thätigkeit und nie von Gott vor, woher παράδοσις 1 Kor. 11, 2; namentlich 2 Thess. 2, 15; 3, 6. An u. St. würde ἡ παραδ. πίστις, von Gott verstanden, Gott als ursprünglichen Inhaber der πίστις bezeichnen, was nicht angeht. Παραδ. geht also auf die menschlich vermittelte Mittheilung der πίστις vgl. B. 17 fg. ὑπὸ τῶν ἀποστ. τ. κ.; aber divinitus ist sie darum dennoch geschehen, weil nach Gottes Veranstaltung (vgl. κλητοῖς B. 1), und weil ἐν πνεύματι ἀγίῳ, vgl. als den besten Commentar z. d. St. 1 Petr. 1, 12. Wie diese Stelle, so will auch die vorliegende nicht von der jeweiligen Verkündigung an Einzelne, etwa hier von der besonderen an die Leser verstanden sein, sondern von der mit dem Pfingstfest anhebenden apostolischen Predigt, durch welche der Glaube zu dem bleibenden Gemeingut aller Heiligen geworden ist, das freilich nur durch eine auf Grund der apostolischen sich stetig erneuernde, von dem einmal ausgegossenen Geiste getragene Predigt erhalten bleiben kann. Auf diese Fassung des Gedankens weist der Aorist παραδ., das umfassende ἀγίους (sanctis omnibus Beng.) und namentlich ἀπαξ hin: denn eben in der ergangenen apostolischen Predigt ist einmal für immer der Glaube so überliefert, daß alle weitere Predigt nur erneuerte Bezeugung ihres Zeugnisses sein kann (nulla alia dabitur fides Beng.), und ihr Zeugniß für immer das Besizthum der Heiligen bleibt, dessen Wahrung sie sich gegen jede Verunstaltung anlegen sein lassen müssen. Nur wer ein festes sicheres Besizthum kennt, weiß, wofür er kämpft; daher der Hinweis darauf auch die beste Mahnung zum Kampfe dafür ist. So dient nun aber auch diese Stelle, welche zur Wahrung des apostolischen Zeugnisses auffordert, zum Belege, daß die Verföhrer unseres Briefes nicht bloß lasterhafte Menschen waren, sondern gegen die πίστις selbst ihre Angriffe richteten, wie sich das noch anderweitig bestätigen wird. Die Hervorhebung der apost. Predigt als der einmal für immer geschehenen authentischen Ueberlieferung des Glaubens an die Gemeinde stimmt gut zu B. 17 fg.

B. 4. „Denn es sind gewisse Leute nebeneingeschlichen, die längst für dies Gericht zuvorbezeichnet sind, Gottlose, welche un-

fers Gottes Gnade in Ausgelassenheit verkehren und den einigen Gebieter und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen.“

Hier wird nun die ἀνάγκη B. 3 und damit der nächste Anlaß des Briefes explicirt. Es sind innerhalb der christlichen Gemeinschaft (παρεισέδυσαν), und zwar (B. 12. 22 fg.) der Leute hervorgetreten, deren Beginnen den Mahnruf zum Kampfe für das Heiligthum des christlichen Glaubens (B. 3) zur Pflicht macht. Τινες ἄνδρ. geringschätzig, nicht einige, sondern gewisse Leute, homines quidam, die er vorläufig nicht näher bezeichnen will, vgl. 2 Kor. 3, 1; 10, 2; Gal. 1, 7 u. Wahl Lex. u. τῆς B. Παρεισέδυσαν nur hier = „nebenbei, durch eine Nebenthür oder eine falsche Thür eingehen, heimlich eingehen“ Pass.; vgl. im N. T. παρειαγω 2 Petr. 2, 1; Gal. 2, 4 παρειαρχ. Gal. 2, 4; gemeint ist immer in die christliche Gemeinschaft, zu der sie nicht gehören, weil sie ihr innerlich fremd sind. Die best sachliche Erklärung des Ausdrucks gibt Joh. 10, 9 ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῆς ἀληθείας vgl. mit den folgenden τὸν μόνον δρομὸν — ἀρνούμενοι u. St. Οἱ πάλαι προγ. εἰς τοῦτο τὸ κρίμα wird zur Charakteristik zunächst beigelegt. Die durch den Art. als bemerkenswerth hervorgehobene Participialbestimmung (vgl. Win. S. 127) rückt von vorn herein das Auftreten dieser Leute in das Licht der Weissagung, um es „als ein von Gottes Urtheil zur Verdammniß hingeschätztes Unwesen“ (vgl. Stier S. 27) zu kennzeichnen, wodurch es an seinem befremdlichen und bedrohlichen Charakter verliert, andrerseits der Abscheu davor sich verstärkt. Das Verständniß dieser Worte im Einzelnen ist schwierig. Es fragt sich nämlich, wie εἰς τοῦτο τὸ κρίμα gemeint ist, was προγεγραμμένοι bedeutet, wie die Verbindung mit εἰς zu fassen ist, und was sachlich zu verstehen ist. Die meisten Neueren verstehen wie schon Beng. unter τοῦτο τὸ κρίμα das B. 5 fg. beschriebene Gericht (so Grassh., de Wette, Stier, Huth., Arn.), dagegen Calv. versteht das innere Gericht, welchem jene Menschen verfallen sind (judicium vocat reprobum sensum quo feruntur); so auch Mayerh (S. 175). Für letztere Auffassung spricht τοῦτο, das auf ein bereits erwähntes Gericht hinweist, was nur dann der Fall ist wenn eben das παρεισέδυσαν selbst schon ihr Gericht in sich schließt und dafür spricht weiter die Anknüpfung von B. 5 durch δὲ während man γὰρ erwartet, wenn vorher schon dies Gericht

gemeint war. Was προγραμμένοι anlangt, so kann προ entweder in der Bedeutung antea „zuvorbeschriebene“ oder in der von palam „öffentlich ausgeschriebene“ gefaßt werden, wogegen die specielle Bedeutung proscribere (Wolf) der Verbindung mit εἰς τοῦτο τὸ κρίμα widerstrebt, und einfach designare (Wahl) sprachlich nicht angeht (vgl. Huth.). Dem neuest. Sprachgebrauche (Röm. 15, 4; Eph. 3, 3) entspricht die Bedeutung = vorherbeschrieben am meisten; und ebenso stimmt πάλαι dazu am besten. Die Verbindung mit εἰς ist bei der Bedeutung „zuvor beschrieben“ prägnant zu fassen, wie de W., Huth. wollen, vorherbeschrieben und damit bezeichnet, bestimmt für dieses Gericht, dem sie mit ihrem Auftreten verfallen sind. Daß hier nicht von einer prädestinationischen Bestimmung Gottes die Rede sei (so Calv., Beza, wogegen Beng.), lehrt schon das πάλαι. Da der zweite petrinische Brief später verfaßt ist, läßt sich προγεγρ. auch nicht auf die dort Capp. 2. 3 enthaltenen Prädictionen beziehen. So werden wol Beng. und die sich ihm anschließenden neueren Ausleger (de W., Stier, Huth.) richtig gesehen haben, daß eben die im Folgenden erwähnten Typen und Weissagungen zu verstehen seien. Doch zieht Beng. auch die B. 17 erwähnte Vorausverkündigung der Apostel bei, indem er den Gedanken der Stelle so erläutert: quos venturos esse praedictum est v. 17, et quos hoc iudicium, de quo mox, subituros esse patet ex poenarum exemplis in similes impuros editis, pridem perscriptis. Mir scheint es, daß der Verf. hauptsächlich die nachher B. 14 fg. ausdrücklich angeführte Weissagung des Henoch im Sinne hat.

Ἀσέβεις mit Nachdruck: es ist dies der Grundzug ihres Wesens (vgl. B. 15. 18; 2 Petr. 2, 5. 6; 3, 7). Es sind Leute, in deren Herzen die Scheu vor Gott geschwunden, das Zeugniß des Gewissens entkräftet ist. Worin sich diese ἀσέβεια zu erkennen gibt, besagen die beiden Participialsätze: τὴν τοῦ Θεοῦ — ἀρνούμενοι, wo Θεόν hinter τὸν μόνον δεσπότην mit Latzm., Tischb. als erklärender Zusatz zu streichen ist. „Sie verkehren unseres Gottes Gnade in Ausgelassenheit.“ Die χάρις ist, wie schon der Zusatz τοῦ Θεοῦ ἡμῶν lehrt, nicht das Gnadenleben (de W.), sondern die neuest. Heilsgnade, „die in der Vergebung der Sünde und der Erlösung vom Gesetze dargebotene Gabe Gottes“ (Huth.). Die Restriction des τοῦ Θεοῦ durch ἡμῶν entspricht

der Beschränkung der überlieferten πίστις auf die ἄγιοι B. 3 und der Bezeichnung παρεισέδυσαν, welche diese Leute als Eindringlinge der christlichen Gemeinschaft darstellt. Sie machen sich mit einer Gnade zu schaffen, die sie nichts angeht. Nostri non impiorum Beng. Der Ausdruck μετατιθέναι, der, wie im klassischen so auch im neuest. Sprachgebrauche, zunächst den Sinn räumlicher Versetzung hat (Apg. 7, 16; Hebr. 11, 5), nimmt tropisch gebraucht, den der innerlichen Umänderung an, vgl. Hebr. 7, 12. So offenbar an u. St., wo εἰς ἀσελγείαν nur bezeichnen kann, was sie aus der Gnade machen (vgl. Huth.). Ἀσελγία = lascivia, sittliche Frechheit (ebenso 2 Petr. 2, 2. 7. 18) wird durch B. 8. 12 fg. sachlich erläutert, Frechheit in Wort und That und vor Allem in Fleischeslust ist ihr Charakter. Offenbar ist die Charakteristik vom Standpunkt des Verf. aus gegeben und enthält dessen Urtheil über das Thun jener ἀσεβεῖς. Aber eine Verfehrung der Gnade in Ausgelassenheit kann ihr Thun doch nur dann genannt werden, wenn sie „ihre unsittliche Praxis auf einen bestimmten Grundsatz zurückführten“ vgl. die Einl. S. 2.

Καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. Schon Didymus: per ipsam spurcitiam suam negantes unum dominatorem Jesum Christum. So auch Luth.: nicht mit dem Munde; denn sie damit bekennen, daß Gott ein Herr sei; sondern sie verleugnen den Herrn Christum mit der That. Ebenso de W.: ἀρνεῖσθαι nur von der Gesinnung und That, und nicht von der Lehre, wie 2 Petr. 2, 1, zu verstehen; und auch Huth. und Ritschl entscheiden sich hiefür. Letzterer bemerkt: die Praxis, zu der sich die Antinomisten als Befenner Christi berechtigt achten, widerspreche nach dem Urtheile des Schriftstellers der Absicht des Herrn und Gottes Jesus Christus. Allein warum sollte man nicht annehmen, daß auch diese Verleugnung Christi ihre theoretische Seite gehabt habe? 2 Petr. 2, 1 ist es offenbar so; an unserer Stelle aber deutet die Bezeichnung Christi als des μόνου δεσπότης καὶ κυρ. ἡμ. darauf hin und ebenso das κυριότητα ἀδεοῦσι vgl. zu B. 8. Eben auf diese Machtstellung Christi, der zufolge er der einzige Gebieter und Herr der Seinigen ist, wird sich ihre Leugnung desselben bezogen haben. Durch solche Leugnung emancipiren sie sich von dem Gehorsam Christi. Das Joch des Gesetzes ist für sie zerbrochen

er sie nehmen nun auch das Joch Christi nicht auf sich. — τὸν μόνον δεσπότην ist wie κύριον ἡμῶν Bezeichnung Christi. so auch Beng., Stier, de W., Hofm. Schriftb. I. 145. Hierfür spricht 2 Petr. 2, 1 (τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην πνούμενοι), dann daß schon vorher das Verhältniß zu Gott bekannt ist, und demnach unpassend jetzt erst gesagt würde: sie verzugnen ihn. Gut Beng.: ostendit impietatem eorum quos notat incurrere et in Deum (τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθεῖν) et in Christum. Ebenso führt die Nichtwiederholung des Titif. vor κύριον ἡμῶν zunächst darauf, wenn auch (vgl. Win. 3. 118, wogegen jedoch Hofm. Schriftb. I. S. 149) die Möglichkeit zweier Subjecte dadurch nicht ausgeschlossen ist. Anders Brückner und Luther, welche τὸν μόνον δεσπότην als Attribut Gottes fassen, vgl. 1 Joh. 2, 22, weil dies Wort sonst immer Gott bezeichne, auch der Begriff desselben zu wenig von dem des κύριος verschieden sei, und μόνος sonst immer die Einzigkeit des göttlichen Wesens hervorhebe, vgl. B. 25. Aber 2 Petr. 2, 1, wo Christus δεσπότης heißt, ist für unsere Stelle entscheidender als der sonstige Gebrauch des Wortes von Gott, Luk. 2, 29; Apg. 4, 24; Apol. 6, 10. Dann fallen auch τὸν μόνον δεσπ. und κύριον ἡμῶν dem Begriff nach keineswegs zusammen, wenn τὸν μόνον δεσπ. als selbständige Bezeichnung genommen und nicht mit ἡμῶν verbunden wird, wofür spricht, daß μόνον bei der Verbindung mit ἡμῶν überflüssig wäre. Christus ist dann mit τὸν μόνον δεσπότην in seiner unbedingten Machtstellung überhaupt (vgl. zu B. 8 u. 10), und mit καὶ κύριον ἡμῶν in seinem Verhältniß zu den Seinigen bezeichnet. — Zu ἀρνεῖσθαι mit Acc. der Person vgl. 1 Joh. 2, 22; Luk. 22, 57; Mt. 10, 33 u. a.

§. 3. A. Hinweisung auf das gewisse Gericht über diese Verführer und Schilderung ihres Treibens, wodurch sie dasselbe verdienen.

(5—16.)

Zunächst B. 5—7. Daß das Auftreten dieser Verführer an sich schon ihr Gericht ist, hat der Verf. durch ihre vorläufige Beschreibung B. 4 zu erkennen gegeben. Daß aber auch der Vollzug des Gerichts über sie nicht ausbleiben werde, erweist er

nun an drei Beispielen als Vorbildern des ihnen bei gleicher Verschuldung drohenden Gerichtes, jedoch so, daß er das zweite der genannten Beispiele, die Bestrafung der abtrünnigen Engel, mit dem dritten, dem Gericht über Sodom und Gomorrha, veranschaulicht und bestätigt vgl. 2 Petr. 2, 4—9.

B. 5. Gewöhnlich faßt man den Zusammenhang so, daß Judas nun zur Vorhaltung dieses Gerichtes, wovon er B. 4 sagte, weiter geht. So z. B. Stier, de W. Allein zu dieser Auffassung will das ὑπομνησαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι nicht passen. Man erwartet eher ein explicatives γὰρ als δέ, und nicht erst eine Erinnerung daran, daß Andere bei gleicher Verschuldung das Gericht betroffen, sondern vielmehr eine Ausführung, welcher Art das ihnen drohende Gericht sei. Demnach wird B. 5 nicht als Erläuterung zu B. 4, sondern als Uebergang zu etwas Neuem und Anfang der nachfolgenden Exposition zu betrachten sein. Was Wahl und Anordnung der Beispiele betrifft, so hat Ritschl a. a. O. die anscheinend bündigste Erklärung gegeben. B. 8 nämlich sei von den ἀσεβεῖς gesagt, daß sie sich trotz der Vorbilder der alten Geschichte, deren Bestrafung sie sich hätten zur Warnung nehmen sollen, auf gleiche Weise vergangen haben. Hier entspreche nun das σάρκα μὲν μαινέουσιν dem Vergehen der Israeliten, das κυριότητα ἀδεοῦσιν dem der Engel, das δόξας βλασφημοῦσιν dem der Sodomiten, und Wahl und Anordnung der Beispiele wäre somit erklärt. Aber abgesehen von der Erklärung des Einzelnen, worauf diese Auffassung beruht, muß im Allgemeinen schon dies gegen dieselbe Bedenken erregen, daß das Princip der Auswahl und Anordnung in B. 8 gesucht und dabei nicht von B. 4 ausgegangen wird, wo die Charakteristik der Verführer Beispiele göttlichen Gerichts fordert, an denen ersichtlich ist, daß die Verachtung der dargebotenen Gnade Gottes das gewisse Verderben zur Folge hat. Dieser Gesichtspunkt ist wenigstens B. 5 ganz entschieden festgehalten (τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν). Ähnlich ist es mit den Engeln, denen die Nichtbewahrung des ihnen verliehenen Vorzugs zum Verderben wird. Gerade die beiden ersten Beispiele sind für die Erklärung die maßgebenden, da das dritte von Sodom und Gomorrha entlehnte, wobei erst die spezifische Versündigung des ἐκπορνεύειν ausgesagt ist, dem zweiten subordinirt ist (vgl. zu

B. 7). Da nun das σάρκα μάλιν B. 8 doch offenbar dem ἐκπορεύειν des dritten und beziehungsweise des zweiten Falles correlat ist, im ersten Falle aber ausdrücklich davon keine Rede ist, und es fraglich erscheint, ob das τοὺς μὴ πιστεύσαντας eine geschichtliche Beziehung der Art in sich schließt, so wird die Vertheilung der drei Aussagen auf die drei Fälle B. 5—7 sich nicht rechtfertigen lassen. Weniger bündig, aber doch wol dem Context entsprechender werden wir sagen: das Beispiel Israels B. 5 stellt das allgemeine Gesetz des richterlichen Waltens Gottes über die Verächter der Gnade dar. Dem Gericht, welches das erst so hoch begnadigte Israel um seines Unbankes willen getroffen, werden auch diese neuen Verächter der Gnade nicht entgehen. Mit diesem Beispiel aber verknüpft Judas das der Engel, weil hier die Ähnlichkeit der Verschuldung und die Erhabenheit der Schuldigen den Schluß auf die Gegenwart noch stringenter macht. Das dritte Beispiel aber bestätigt und veranschaulicht das Gericht über die Engel durch einen Fall gleicher Verschuldung, in welchem die Strafe vor Augen liegt, sodaß kein Zweifel bleibt, daß ein Gericht und welch ein Gericht dieser Versführer wartet.

B. 5. „Erinnern aber will ich euch, die ihr einmal alles wisset, daß der Herr, nachdem er das Volk aus Aegyptenland gerettet, das andere Mal die Ungläubigen vernichtet hat“.

ὑπομνήσαι τλ. Der Verf. legt ein Gewicht darauf, daß er nicht etwas Neues ihnen hierüber zu sagen, sondern nur an längst Bekanntes zu erinnern hat. Quo plus fidei et auctoritatis obtineat quod dicturus est Calv. Εἰδότες ἅπαξ πάντα — denn πάντα, nicht τοῦτο ist ohne Zweifel mit Tischb. zu lesen — motivirt das ὑπομνήσαι. Causa cur admoneat duntaxat Beng. Für diese Fassung von εἰδότες und gegen die adverbative (= καίπερ εἰδότες) spricht, wie auch Huth. bemerkt, das ἅπαξ. Anders 2 Petr. 1, 12, wo καίπερ hinzugefügt ist. Dem ἅπαξ dieser St. vergleicht sich das ἅπαξ B. 3. Schon Beda gibt den Sinn richtig an: omnia videlicet arcana fidei scientes et non opus habentes recens quasi sanctiora a novis audire magistris. Ihnen sei ein Wissen zu Theil geworden, das einmal mitgetheilt alles das in sich schließt, was er von dem Gerichte Gottes über die Abtrünnigen ihnen zu sagen hat. Die Erkenntniß der Gnade ist auch Erkenntniß der Heiligkeit Gottes, die sich in dem Gerichte

über die Sünde offenbart. Judas führt die nachfolgenden Beispiele eben um der Anwendung willen auf die Gegenwart an; um die aus ihnen für die Gegenwart zu gewinnende Erkenntnis handelt es sich; diese aber muß um so mehr Gewicht und Sicherheit für die Leser haben, weil sie für dieselben keine neue, sondern eine für Christen ohnedem gewisse und feststehende ist. Unnötig war es, ein Hyperbaton anzunehmen und ἅπαξ mit σώσας zu verbinden, und sprachlich unzulässig ist es, ἅπαξ mit jam pridem zu übersetzen.

Ὅτι ὁ κύριος τλ. Bei der Lesart πάντα hängt nun ὅτι nicht von εἰδότες, sondern von ὑπομνήσαι ab; so auch de W., Huth. Auffallend ist die von Griesbach empfohlene, von Lachm. recipirte Lesart Ἰησοῦς nach A B, einigen Minn., mehreren Uebb. u. RWB., vgl. Tischd., der jedoch ὁ κύριος liest. So auch Stier, de W., Brückn. Aber wenn ὁ κύριος ursprüngliche Lesart ist, so ist die Entstehung der Lesart Ἰησοῦς und das Schwanken der Codd., die zum Theil ὁ Θεός lesen, nicht zu erklären. Vergleicht man Stellen wie 1 Kor. 10, 4; Hebr. 11, 26; 1 Petr. 1, 11 und namentlich Joh. 12, 41, so kann man eine derartige Darstellung der alttest. Geschichte in neuest. Lichte an sich nicht beispiellos nennen. Auch läßt sich denken, daß Judas, ähnlich wie Paulus 1 Kor. 10, geflissentlich hier in Beziehung auf jene Leugner Jesu Christi als des μόνος δεσπότης (B. 4) den Namen Jesu braucht, um damit zu sagen, daß Der, dessen Herrschaft sie leugnen, Derselbe ist, der einst an Israel seine richtende Macht erwiesen hat und dieselbe auch jetzt erweisen wird. So wie die Gläubigen B. 21 auf seine Erbarmung warten B. 21, so haben die Ungläubigen sein Gericht als Erweis seiner Herrschermacht, die sie leugnen, zu gewärtigen.

Λαὸν . . . σώσας. Die Erlösung Israels aus Aegypten ist das alttest. Vorbild der neuest. Errettung. Daß die erfahrene Gnade, wo sie misbraucht wird, vor dem Gericht nicht schützt sondern dasselbe herbeizieht, ist der Gesichtspunkt der Anführung. Die Anwendung auf jene ἀσεβεῖς B. 4, welche die Gnade in Ausschweifung verkehren, liegt zur Hand. Zu τὸ δεύτερον vgl. Win. S. 546 fg. Es ist eine Breviloquenz: οὐκ ἔσωσεν, ἀλλὰ τλ. „hat zum zweiten Mal, wo sie seiner helfenden Gnade bedürftig waren, ihnen seine Gnade versagt und sie umkomme

lassen“. Den Grund, der ihn bestimmte, enthält τοὺς μὴ πιστεύσαντας, vgl. Win. S. 429. Das Factum, worauf Judas sich bezieht, ist nach der gewöhnlichen Annahme das 4 Mos. 14 erzählte, wo das Volk auf die Botschaft des Josua und Caleb murrte, und der Untergang in der Wüste über dasselbe verhängt wird. Ritschl dagegen, der in dem σάρκα μαινοῦσιν B. 8 die nähere Andeutung über die Verschuldung Israels findet, nimmt hier die Beziehung auf die 4 Mos. 25, 1—9 erzählte Niederlage der vierundzwanzig Tausende an, als das Volk zu Sittim saß und sich dem Cultus des moabitischen Baal Peor, sowie der Unzucht mit den Töchtern Moabs ergab. Allein die drei Prädicate B. 8 lassen sich nicht, wie oben bemerkt, in dieser Weise auf die drei Subjecte B. 5—7 vertheilen. Aus B. 5 selbst aber ist eine Beziehung auf 4 Mos. 25 in keiner Weise zu entnehmen. Vielmehr entspricht der Rettung des ganzen Volks aus Aegypten der Untergang desselben in der Wüste 4 Mos. 14 aufs Passendste, und τοὺς μὴ πιστεύσαντας ist gerade die jener Verschuldung entsprechendste Bezeichnung, während man bei jener Auffassung die specifische Angabe der Verschuldung vermißt. Außerhalb des Contextes liegt auch, wie Huth. bereits bemerkt hat, die von Schmid (Bibl. Theol. II. S. 147) vorgeschlagene Erklärung, welche τὸ δεύτερον — ἀπώλεσε auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer bezieht. Schmid beruft sich auf die Lesart Ἰησοῦς für ὁ κύριος, sodaß Jerusalems Zerstörung als That des menschgewordenen Christus bezeichnet wäre, vgl. Apg. 6, 24. Allein Ἰησοῦς bliebe ja doch das Subject von σώσας B. 5 und von τετήρηκεν B. 6. Das Anstößige dieser Lesart wäre somit nicht beseitigt. Im Uebrigen verlangt ja der Context selbst, dem zufolge gezeigt werden soll, daß die Verächter der Gnade das Gericht trifft, daß eben jenes Volk, das die Gnade der Errettung erfahren hat, auch Gegenstand des göttlichen Gerichts geworden ist, ebenso wie 1 Kor. 10, 1—5. Diese Correlation des σώσας mit ἀπώλεσεν ist durch τὸ δεύτερον (vgl. oben) noch besonders hervorgehoben. Und wie soll die römische Zerstörung Jerusalems geschichtlich τὸ δεύτερον sein zu jener Rettung aus Aegypten? So wird also die Beziehung auf 4 Mos. 14 die einzig richtige und die Absicht der Anführung dieses Beispiels keine andere sein, als darzuthun, „daß es nach dem Vagnadigen

bei Gott ein Zweites, ein gewiß Nachkommenbes für die Unwärtigen gibt“ (Stier), nämlich das Gericht über die Verächter.

B. 6. „Und die Engel, welche ihre Herrschaft nicht bewahrten, sondern die eigene Behausung verließen, mit ewigen Banden unter die Finsterniß bewahrt hat.“

Das Ereigniß in der Geisterwelt, auf das hier Judas sich bezieht, soll nach den Einen, so auch Olsb., der vorweltliche Sturz der bösen Geister sein. Aber auch abgesehen davon, daß an sich schon die Beziehung auf ein vorweltliches Ereigniß, das in der Schrift durchweg verschwiegene Voraussetzung bleibt, auffallend wäre, ist jene That der Ursünde doch zunächst That eines Einzelnen und nicht einer Mehrheit, wie es hier dargestellt ist (vgl. auch Stier S. 35); ferner besteht zwischen der That jenes Einen und dem Thun der Verführer, wie es B. 8 geschildert wird, keine solche Ähnlichkeit, welche die Vergleichung rechtfertigte; endlich bezeichnet unsere Stelle weder die Art der Verschuldung der ἄγγελοι noch ihrer Strafe so, daß jene That der Ursünde gemeint sein könnte. Ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρ. τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν τλ. heißt es. Dies μὴ τηρεῖν τὴν ἀρχήν, das hier, wie oben B. 5 τοὺς μὴ πιστ., als Grund des Gerichtes genannt ist, bezeichnet, wie man auch ἡ ἀρχή fassen mag, das Thun dieser ἄγγελοι und nicht die Folge ihrer That. Dies Thun aber wird durch den Gegensatz ἀλλὰ ἀπολιπόντας τλ. positiv als Verlassung der eigenen, ihnen angewiesenen Behausung und somit als Vertauschung mit einem ihnen nicht bestimmten οἰκητήριον bezeichnet. Wie sollte das eine Bezeichnung der Ursünde in der Geisterwelt sein? Das ἴδιον οἰκητήριον der Geister ist doch der Himmel; welch anderes οἰκητήριον als die Erde können sie aufsuchen? Nicht Selbstüberhebung, sondern eine Erniedrigung, mit der sie ihre hohe Würde preisgeben, ist ihre Verschuldung. Ferner die Bestrafung wird mit den Worten εἰς κρίσιν . . . τετήρηκεν ausgedrückt. Zur Strafe dafür, daß sie ihre ἀρχή nicht behielten und die Behausung des Lichtes verließen, hat er sie behalten ὑπὸ ζόφον und, damit kein ἀπολιπεῖν mehr möglich sei, δεσμοῖς αἰδίου, sodaß die Strafe genau der Verschuldung entspricht. Diese Gebundenheit läßt sich, wenn man die Beziehung der Stelle auf den Satan und seine Engel dennoch festhalten will, nur durch allegorische Auslegung mit der ihm und ihnen auf Erden gelassene

Freiheit und Macht in Uebereinstimmung setzen, wie schon Calv. thut: quocunque pergant secum trahunt sua vincula et suis tenebris obvoluti manent. Aber eine solche Auslegung ist dem Context ganz entgegen, der im Gegensatze zu dem ἀπολιπεῖν die Voraussetzung eines quocunque pergant von vorn herein abschneidet (vgl. auch Hofm. Schriftb. I. S. 426 fg.). Dies zeigt sich auch darin, daß im fg. B. für die Art dieser Bestrafung auf Sodom und Gomorrha als δεῖγμα προκ. πυρ. αἰων. δίκην ὑπέχουσαι hingewiesen wird, was in Ansehung des Satans und seiner Engel geradezu unmöglich ist. Endlich wenn es B. 7 heißt: τὸν ὁμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι und τούτοις (vgl. unten) nur auf die ἄγγελους B. 6 zurückweisen kann, so erfahren wir hier mittelbar, daß die Versündigung jener Engel in einer unnatürlichen Lust des Fleisches bestanden, und diese Begierde sie von ihrer himmlischen Behausung herniebergezogen habe. So enthält die Stelle für sich betrachtet die bestimmtesten Andeutungen, daß hier nicht von dem uranfänglichen Falle des Satan und seiner Engel, sondern vielmehr von jenem Ereigniß die Rede sei, das Genes. 6 andeutet und das Buch Henoch, mit dem B. 14 u. 15 u. Br. wörtlich stimmen, ausführlich berichtet.

Was das Einzelne betrifft, so liegt in dem ἄγγελους τε ein Alimaz. Auch Engel, die doch so hoch (1 Petr. 2, 11) und Gott so nahe stehen, hat sein Gericht nicht verschont. Das Fehlen des Artif. vor ἄγγελους hat in dieser Hinweisung auf ihre Würde seinen Grund (Weng.). Die enge Anknüpfung mit τε hebt die Gleichartigkeit dieses Falles mit dem vorigen hervor; wie dort, so hier die gleiche Erweisung der strafenden Gerechtigkeit. Τοὺς μὴ τηρ. mit Nachdruck hinzugefügte Bestimmung, welche das τετήρηκεν motivirt. Τὴν ἑαυτῶν wie nachher τὸ ἴδιον mit Nachdruck wegen des Gegensatzes. Ἡ ἀρχή tam pro origine quam principatu apte sumi potest Calv. Beachtet man die Verbindung mit τηρεῖν und den Gegensatz des ἀπολιπεῖν τὸ ἴδ. οἶκ. und den biblischen Sprachgebrauch, wornach ἀρχή nur entweder den Anfang im schlichten Verstande des Wortes oder imperium, principatus bedeutet, ferner, daß die Geister selbst in der Schrift ἀρχαί heißen (Eph. 1, 21; Kol. 1, 16; 1 Kor. 15, 24), sofern sie dem Geschaffenen vorstehen und darüber verfügen (vgl. Hofm. Schriftb. I. 347), gleichwie die irdische Obrigkeit um ihrer ἀρχή

willen (Luf. 20, 20) selbst ἀρχή heißt (Luf. 12, 11; Röm. 8, 38), so wird man auch hier ἀρχή nicht von dem ursprünglichen Zustand (Grot., Hornej. u. A.), auch nicht von dem Grunde des Seins und Wesens der Geister (Stier) verstehen, noch Joh. 8, 44 vergleichen, sondern ἀρχή einfach als die den Engeln zugewiesene Herrschaft, ihr Machtbereich zu fassen haben. So auch Beng., Huth. Diese ihre Obmacht über das Geschaffene haben sie aufgegeben und sich zu sündiger Gemeinschaft mit demselben erniedrigt, indem sie τὸ ἰδιον οἶκον., von wo die Geister die Welt überherrschen, verlassen haben, vgl. B. 7 ἀπελδοῦσαι und Genes. 6, 2 fg. und Buch Henoch XII, 4: „bring Kunde den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige ewige Stätte verlassen und mit Weibern sich verderbt haben“ (nach Dillm.) u. a.

Εἰς κρίσιν . . . τετήρηκε vgl. Henoch X, 12: „binde sie fest unter den Hügeln der Erde . . bis zu dem Tage ihres Gerichts“ u. a. Ueber die Correspondenz zwischen Strafe und Verschuldung bereits oben. Ἀϊδίους, weil weder sie selbst noch Gott sie wieder löst. Gleichwol ist dies Gericht nur Vorstufe des schließlichen, der κρίσις μεγάλης ἡμέρας, welche aller ungöttlichen Gewalt für immer ein Ende macht vgl. 2 Petr. 2, 4. Der Ausdruck μεγάλη ἡμέρα ohne weitere Bestimmung zur Bezeichnung des Gerichtstages nur hier; zu μεγάλη als Attribut des Tages vgl. Apg. 2, 20; Off. 6, 17; 16, 14. Ὑπὸ ζόφον, sodaß der ζόφος sie deckt und von der Gemeinschaft des Lichtes, dem Reiche des Wirkens scheidet; ζόφος Gegensatz zu φάος besonders das unterirdische Dunkel vgl. Pass. Lex. Ebenso heißt es B. 13 von den Verführern οἷς ὁ ζόφος τετήρηται vgl. 2 Petr. 2, 9. Das Gericht der Flut, welches das damalige Geschlecht der Menschen dahingerafft und der Haft in der Unterwelt überliefert hat (1 Petr. 3, 19), war zugleich das Gericht über jene Engel, was zwar Genes. 6 nicht ausdrücklich erzählt, aber 2 Petr. 2, 4. 5 durch Zusammenordnung des Gerichts über die Engel und über den ἀρχαῖος κόσμος andeutet, das Buch Henoch aber ausdrücklich lehrt Cp. X.

B. 7. . . . „wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, welche in ähnlicher Weise wie diese Unzucht getrieben und anderem Fleische nachgegangen sind, als Beispie

vor Augen liegen, indem sie eines ewigen Feuers Strafe erdulden.“

V. 7 dient, wie bereits bemerkt, der Bestrafung der Engel zur bestätigenden Erläuterung. Die Partik. ὥς ist demnach nicht willkürlich mit ὅτι vertauscht, sondern ist bestätigend, confirmativ zu fassen = gleichwie. Man vermißt außerdem vor ὥς eine Verbindungspartikel; und auf die enge Verknüpfung mit V. 6 weist auch das ὅμοιον τούτοις τρόπον und der Ausdruck πρόκεινται δαίμα hin. Andere wollten, um diesen Wechsel von ὅτι und ὥς zu erklären, V. 5 u. 6 von εἰδότες . . πάντα und ὥς V. 7 von ὑπομῆσαι abhängen lassen. Aber es ist doch gar nicht einzusehen, was den Verf. veranlassen sollte, die Leser für V. 5 und 6 auf ihr eigenes Wissen zu verweisen und nur den Fall V. 7 als erinnerndwerth selbst hervorzuheben, zumal hier das Gericht nicht als Folge des Misbrauchs empfangener Gnade charakterisirt ist. So wird demnach die erläuternde Beziehung von V. 7 auf 6 das einzig Richtige sein, wie schon Luth. will und auch Arnaud, Hofm., Huth. anerkannt haben. Das Geschichtliche, auf das sich Judas hier bezieht, findet sich Genes. 19. Die umliegenden Städte waren nach Deut. 29, 23; Jos. 11, 8: Adama und Zeboim. Τὸν ὅμοιον τούτοις τλ. Τούτοις kann, nachdem eben περὶ αὐτὰς gesagt war, nicht auf Sodom und Gomorrha zurückweisen, aber auch nicht auf die Verführer V. 4; denn V. 8 zeigt, daß der Verf. sie hier nicht im Sinne hat; vollends ist diese Beziehung undenkbar, wenn V. 7, wie wir gesehen haben, nicht unmittelbar mit ὑπομῆσαι zu verbinden ist, sondern an V. 6 sich anschließt. Dann ist nur die Beziehung auf die ἄγγελοι möglich. Ueber den Acc. τὸν ὅμοιον τρόπον vgl. Win. 205 fg. Das ἐκ in ἐκπορνεύσ. scheint nicht bloß zur Verstärkung zu dienen, wie allerdings die LXX öfters ἐκπορνεύειν = $\pi\acute{\alpha}\tau\eta$ gebrauchen, sondern das Ausschweifende, die Ueberschreitung der natürlichen Schranken ausdrücken zu sollen (Beng., Stier), was zu der Beziehung auf die Engel paßt und das folgende explicirende ἀπελθ. ὅπ. σαρκ. ἑτέρας für sich hat. Bei dem σαρξ ἑτέρα ist jedenfalls an unnatürliche Wollust zu denken. Gut Def.: ὥς μὴ πρὸς συνουσίαν γενέσεως συντελοῦσα, vgl. Röm. 1, 27 ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν. Er versteht τὴν ἄρρενα φύσιν., so auch die Meisten, zuletzt Huth. Stier vergleicht 3 Mos. 18, 22. 23 und denkt vornehmlich an

die Sünde der Sodomiterei. Andere, so zuletzt Ritschl, erinnern daran, daß die Sodomiter den Engeln Schande zugebracht haben; und so an den zu Not gekommenen Engeln ein gleichartiges Vergehen beabsichtigt haben, wie die Engel an den menschlichen Weibern begangen haben. Dieser Auffassung würde B. 8 das $\delta\acute{o}\xi\alpha\varsigma\ \delta\epsilon\ \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\acute{o}\upsilon\sigma\iota\nu$ zur Stütze dienen, wenn diese Worte ihrem directen Sinne nach die Verschuldung der Sodomiten bezeichnen, wie Ritschl will. Am wenigsten hat die zweite der genannten Ansichten für sich, da Genes. 19 nichts davon enthält; zwischen der ersten und dritten kann man schwanken. Für letztere spricht die Zusammenstellung mit dem Vergehen der Engel; doch war das $\acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\rho\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ der Sodomiten in Beziehung auf jene Engel Absicht und nicht Thatsache; und dann Gomorrha und die umliegenden Städte gerade an diesem Vorgang nicht theilhaft, während doch die Stelle sie ausdrücklich als mitbetheiligt an der gemeinten Sünde bezeichnet. Demnach wird die erste Ansicht die richtige sein. Vgl. zu $\acute{\alpha}\pi\epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ den Ausdruck Röm. 1, 27 $\acute{\alpha}\phi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}\nu\ \chi\rho\eta\sigma\iota\nu$; $\acute{\omicron}\pi\acute{\iota}\omega$ hebraisirend, vgl. 2 Petr. 2, 10; Jer. 2, 5; Jes. Sir. 46, 10.

$\Pi\rho\acute{o}\kappa\epsilon\iota\nu\tau\alpha\iota$ $\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\lambda.$ vgl. 2 Petr. 2, 6 $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\ \mu\epsilon\lambda\lambda\acute{o}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\nu$. Scriptura quoties de universali impiorum exitio loquitur ad hunc typum fere alludit. Hier nicht als Warnungsexempel für die Zukunft, sondern als Bestätigung des unsichtbaren Gerichts über die Engel. Daher $\pi\rho\acute{o}\kappa\epsilon\iota\nu\tau\alpha\iota$, während es von den Engeln geglaubt sein will. $\Pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\omega\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ verbindet die Einen, so zuletzt de W., Brückner, mit $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu$, die Andern so zuletzt Huth., mit $\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$. Allein bei dieser Verbindung müßte man annehmen, daß auch jene Engel die Strafe ewigen Feuers dulden, was dem $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\ \zeta\acute{o}\phi\omicron\nu\ \tau\epsilon\tau\acute{\eta}\rho\eta\kappa\epsilon\nu$ B. 6 widerspricht. Als nicht ein Exempel ewigen Feuers, sondern ein vor Augen liegendes Exempel göttlichen Gerichts sind sie, und zwar dadurch, daß sie ewigen Feuers Strafe erleiden. $\Delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ erhält seine nöthige nähere Bestimmung eben durch die Rückbeziehung auf B. 1. Dieser Rückbeziehung widerspricht auch die Auffassung Huther's, der zufolge sie ein Exempel des ewigen Feuers sein sollen, da die im letzten Gericht Verurtheilten überliefert werden. Und weshalb nimmt sich das bloße $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ aus! Gerade durch die Art ihrer Bestrafung müßten sie doch ein Beispiel dieses Feuers

sein. Wir verbinden demnach αἰώνιου πυρός mit δίκην ὑπεχ. und verstehen nicht das Hölle Feuer, sondern etwas vor Augen Liegendes, wie der Context fordert, sei es nun, daß, wie in der Stelle bei Libanius von Troja: κείται παράδειγμα δυστοχίας πυρός αἰώνιου das Feuer wegen der andauernden Wirkung αἰώνιον genannt ist, oder der Verf. jene Vorstellung aufgenommen hat, daß unter dem tohten Meere ein unterirdisches Feuer brenne, vgl. Weish. 10, 7: οἷς . . . καπνιζομένη κατέστηκε χέρσος und Win. Real-W. unter „todtes Meer“; wie de W. u. Huth. annehmen. Der Ausdruck πυρός αἰώνιου δίκην ist offenbar, wie schon Calv., Beng., Brückner bemerkt haben, als Typus des Hölle Feuers gewählt.

B. 8—15. Der Verf. zieht nun nicht sofort die durch die Straferempel B. 5—7 nahe gelegte Folgerung auf das Gericht der dormaligen ἀσβεῖς, sondern schildert vor Allem das Treiben dieser Leute, die, ungewarnt durch diese Beispiele, in ähnlicher Weise sich vergehen, dafür aber auch von dem Gerichte betroffen werden, welches bereits Henoch solcher Gottlosigkeit angekündigt hat. Man wird also nicht sagen dürfen, wie Stier, das Ganze sei ein Wechsel von Schilderung und Gerichtsverkündung, sondern das Ganze hat seine Spitze und seinen Abschluß in der Gerichtsverkündung B. 14—15, und ihr strebt alles Vorangehende zu, indem zuerst B. 5—7 die Gewißheit des göttlichen Gerichts über die Schuldigen an Beispielen nachgewiesen und dann B. 8—13 die Verschuldung dieser Verführer dargelegt wird.

B. 8. „Gleicherweise jedoch (trotz dieser warnenden Beispiele) beflecken auch diese träumend das Fleisch, verwerfen Herrschaft, lästern Herrlichkeiten.“

Vgl. 2 Petr. 2, 10. Calv. bemerkt: similitudo ista praecise urgenda non est, acsi in omnibus eos, quorum meminit, Sodomitis conferret vel angelis apostatis vel incredulo populo. Tantum indicat esse vasa irae ad interitum destinata. Ritschl dagegen behauptet, daß die hier B. 8 von den Antinomisten ausgesagten Handlungen direct nur die Schuld der Vorgänger, der Israeliten, der gefallenen Engel und der Sodomiten bilden, und also die Aussagen B. 8 nur in übertragenem und indirectem Sinne von dem Satzsubject οὗτοι verstanden werden können; nur die Worte σάρκα μάλινουσιν passen nach Ritschl vielleicht ebenso

direct auf die Antinomisten, vgl. V. 16, als auf die alten Israeliten. Aber woher wissen wir, daß diese Handlungen direct nur die Schuld der Vorgänger bilden, da sie doch vielmehr direct von dem Subject οὗτοι ausgesagt sind? Und sind wirklich die drei Aussagen V. 8 so, wie Ritschl will, an die Subjecte V. 5. 6. 7 zu vertheilen? In Ansehung des σαρκὰ μιᾶνουσιν ist das doch bloße Hypothese, wie oben bemerkt. Aber auch der Ausdruck κυριότητα ἀδετοῦσιν paßt direct nicht auf die Engel V. 6, „welche ihre Herrenstellung so gering geschätzt haben, um den geschlechtlichen Verkehr mit menschlichen Weibern zu suchen“; denn das ist kein ἀδετεῖν, sofern dieser Ausdruck nach constantem neuest. Sprachgebrauch nicht die Geringschätzung eines Gutes als solches, sondern Verwerfung dessen bedeutet, was mit dem Anspruch auf Autorität und Geltung auftritt, z. B. νόμον, πίστιν u. dgl.; auch steht dieser Auffassung der Mangel des Artif. (vgl. dagegen V. 6 τὴν ἐαυτῶν ἀρχήν — τὸ ἴδιον οἶκ.) entgegen, und da doch eine Uebertragung auf die οὗτοι V. 8 angenommen werden muß, die Schwierigkeit dem Ausdruck entsprechend zu deuten. Ähnlich ist es mit dem δόξας βλασφημοῦσιν, wenn es direct die Verschuldung der Sodomiten bezeichnen soll, welche den Engeln Schande anthun wollten. Als directe Bezeichnung ist doch βλασφημοῦσι sehr wenig bezeichnend für das Gemeinte; und daß der Verf. hier ein Rästern mit Worten im Sinne hat, dürfte aus V. 9. 10 erhellen; zugleich aber auch, daß er dies δόξας βλασφημοῦσι recht eigentlich und nicht bloß indirect als Verschuldung der οὗτοι bezeichnet. Außerdem ist oben gezeigt worden, wie unsicher die Auslegung von V. 6 ist, auf welche Ritschl sich stützt; und in wie anderem Sinne müßte auch hier der Ausdruck in der Beziehung auf οὗτο gefaßt werden! Nach Ritschl soll gerade ἐνυπνιαζόμενοι, das die verschuldete Unfreiwilligkeit jener Antinomisten bezeichnet und zum Satzsubject οὗτοι, nicht zu dem Prädicat zu ziehen sei, zu solcher Umdeutung das Recht geben. Die drei Prädicate bezeichnen ihm für die Antinomisten kein bewußtes und absichtliche Handeln, sondern nur Folgen, welche nach dem Urtheile des Si das an ihrer grundsätzlichen unsittlichen Handlungsweise haften. Sie beflecken das Fleisch, sofern sie die christliche Gemeinschaft durch ihre Person verunreinigen (1 Kor. 5, 6); sie schätzen die Herrschaft Christi gering, indem sie ihm gerade das Gegentheil

von dem Dienste leisten, den er fordert; sie lästern Engel, indem sie Unsittlichkeit als Recht des Gottesreiches ansehen und betreiben, in welchem sie mit Engeln Gemeinschaft haben, deren Natur und Würde den Laster der Sinnlichkeit vollkommen fremd sind. Ritschl stützt sich für diese Auffassung auch auf B. 10: ein Lästern dessen, was man nicht kenne, schließe die Absicht der Lästerung aus; zugleich aber sei B. 10 gesagt, daß das schuldbare Handeln der Antinomisten darum jene unbeabsichtigten Folgen habe, weil dieselben die geistig zu verstehenden Verhältnisse (?) mit bloß natürlichem, ja thierischem Verständnisse beurtheilen. Ueber diese Auslegung von B. 10 nachher. Hier fragt es sich zunächst, ob der Context uns berechtigt, die drei Prädicate von unbeabsichtigten Folgen der unsittlichen Praxis jener Antinomisten zu verstehen und sie in der angegebenen Weise umzudeuten. Von dem Prädicat σάρκα μιάνουσιν leuchtet das gar nicht ein, wie auch Ritschl zugibt, daß es in ebenso directem Sinne von den Antinomisten verstanden werden kann, wie von den alten Israeliten. Nach dem, was von diesen Antinomisten B. 4 gesagt ist: τὴν χάριν μετατιθέντες εἰς ἀσελγείαν und B. 16 gesagt wird: κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι und ebenso 2 Petr. 2, 10 ὁπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευομένους, kann man das σάρκα μιάνουσιν nur ebenso wie B. 7 auf geschlechtliche Vices beziehen und nicht auf eine Verunreinigung der christlichen Gemeinschaft, in die sie sich eindrängen, was weder der Ausdruck σάρκα μιάνειν gestattet, noch auch als ein unfreiwilliges Thun der Verführer bezeichnet werden kann. Ebenso ist es mit dem Ausdruck κυριότητα ἀδοῦσαι, der nicht ein bloßes Geringschätzen der Herrschaft Christi, sondern ein thatsächliches Verwerfen derselben bezeichnet und an dem τὸν μόνον δεσπότην . . . ἀρνούμενοι B. 4 sein Correlat hat. So wenig wie dort, ist dann auch hier von einem unfreiwilligen Thun der Verführer die Rede; und wie dort καὶ die beiden hervorgehobenen Züge nebeneinanderstellt, so sind hier die drei Prädicate durch μὲν — δέ — δέ einander gegenübergestellt, und ist darum kein Grund, wenn σάρκα μὲν μιάνουσιν das geflissentliche Thun jener ἀσεβεῖς bezeichnet, bei dem κυριότητα δέ ἀδοῦσαι an eine unbeabsichtigte Folge zu denken. Daß endlich δόξας δέ βλασφημοῦσιν direct und eigentlich von Lästerung mit Worten zu nehmen ist, macht doch der Gegensatz

des Erzengels Michael, der keine Lästerung auszusprechen wagt, und B. 10 ὅσα μὲν οὐκ οἶδασι βλασφημοῦσι deutlich, vgl. 2 Petr. 2, 10—12, wie denn auch sonst B. 15. 16 eben auf die gottlosen Neben dieser Menschen hingewiesen wird. Diesen Indicien gegenüber ist die Berufung auf das mehrdeutige ἐνυπνιαζόμενα nicht ausreichend. Auch haben wir kein Recht, an dem Begriff des ἐνυπνιαζέσθαι die Nebenbestimmung des Unfreiwilligen zur Hauptbestimmung zu machen und demnach nur an unfreiwillige Folgen der Unsittlichkeit der Verführer zu denken, und zwar an Folgen, die mit den Verschuldungen der Vorgänger B. 5—7 nur eine „formelle, nicht materielle Identität“ haben. Der Traumzustand dieser Menschen mag ihr Bewußtsein über das, was sie thun, trüben; daraus aber folgt ebenso wenig, daß das σάρκα μιάνουσι u. s. w. nicht ihr geflissentliches Thun und nur unbeabsichtigte Folge ist, als man dies etwa vom Verfahren des Volkes Israel gegen seinen Heiland behaupten wird, weil sie κατ' ἄγνοιαν gehandelt haben, vgl. Apg. 3, 13—17. Auch liegt es von dem Context, der die Schuld jener Menschen hervorheben will, ab, hier den Begriff der Unfreiwilligkeit, wenn auch der verschuldeten, zu urgiren.

Nach dem bisherigen Ergebnis sind also die Aussagen B. 8 direct von dem Satzsubject οὔτοι und zwar eigentlich zu fassen; und σάρκα μιάνουσι bezieht sich dann, wie bereits bemerkt, nach B. 4. 16. 23 auf die Befleckung durch fleischliche Lust, κυριότητα ἁρσετοῦσι auf die Leugnung der μόνος δεσπότης B. 4; δόξας δὲ βλασφημοῦσι aber, was hier als ein neuer Zug hinzutritt, wird durch B. 9. 10 dahin erläutert, daß sich nur an wirkliche Lästerung der gemeinten δόξαι denken läßt. Dann haben wir es hier mit Leuten zu thun, die mit ihrer unsittlichen Praxis bestimmte theoretische Grundsätze verbinden. Die Ähnlichkeit mit den Vorgängern B. 6. 7 liegt freilich zunächst nur in dem σάρκα μιάνουσι, während die beiden andern Züge die individuelle Ausprägung ihrer ἀσέβεια sind, wie Calv. will und die meisten Ausleger annehmen. Ἐνυπνιαζόμενοι aber, das schon seiner Stellung nach nicht bloß zu σάρκα μιάνουσιν gehört, wie diejenigen wollen welche die Stelle von einer im Traume geschehenden Befleckung des Fleisches verstehen, ist entweder eine Modalbestimmung zu be drei Prädicaten und zwar in übertragenem Sinne, oder es gehört

was ich vorziehe, zu οὔτοι und enthält den Grund, warum diese Menschen trotz der Beispiele, die ihnen zur Warnung dienen könnten, denselben Weg des Verderbens gehen. Da ist dann ἐνυπν. nicht bloß Bezeichnung ihrer Sorglosigkeit und Stumpfheit, welche sie taub macht für solche Warnung, sondern besagt zugleich, daß die Träume ihrer eigenen Einbildung im Gegensatze zu dem Worte Gottes (so auch Luth. vgl. unten B. 16. 17) ihnen Ohr und Herz gegen diese mächtigen Warnungen verschließt.

Eine nähere Erläuterung wird nach dem Gesagten nur noch unsere Auffassung des κυριότητα ἀδοτοῦσιν und der Ausdruck δόξας bedürfen. An weltliche Gewalt, wie Luth., Calv., zuletzt Stier meinten, oder gar kirchliche Vorgesetzte (Hammond u. A.), ist nach dem gesamten Inhalt des Briefes und dem Context der Stelle gewiß nicht zu denken. Wie käme das zwischen das σάρκα μάλιν und δόξας βλασφημεῖν mitten hinein, vgl. auch B. 9. 10. Die drei Prädicate durch μέν — δέ — δέ einander gegenübergestellt, können nicht so verstanden werden, daß das eine implicite schon im andern enthalten ist (vgl. oben gegen Ritschl), aber sie dürfen auch nicht so verschieden gefaßt werden, daß sie sich nicht als Züge zu einem Ganzen zusammenordnen, dessen Grundgestalt nach B. 4 eine antinomistische ist. Man wird also unter der κυριότης, die sie verwerfen, jedenfalls eine Herrschaft zu denken haben, deren Anerkennung ihnen das σάρκα μάλιν wehren würde; verschieden aber wieder von der κυριότης sind, wie die Gegenüberstellung δόξας δέ zeigt, jene δόξαι, die sie, statt zu lästern, lieber scheuen sollten, da deren Scheu sie von der Befleckung des Fleisches zurückhalten müßte, die jene Träumer aber grundsätzlich nicht scheuen, sondern sogar lästern, um ungestört nach ihren Lüsten leben zu können. Sehen wir nun, wie Judas B. 9 dieser Lästerung der δ'ξαι die Nichtlästerung des Diabolos Seitens des Erzengels gegenüberstellt, und wie er B. 10 fortfährt, daß diese dagegen lästern was sie nicht verstehen, vergleichen wir ferner damit 2 Petr. 2, 11, wo κατ' αὐτῶν offenbar auf die δόξαι zurückweist, so scheint mir kein Zweifel, daß zunächst unter δόξαι engelische, und zwar gefallene Herrlichkeiten gemeint sind, deren finsterner Gewalt jene Menschen durch ihre Sünde anheimfallen, während sie selbst mit Lästerung derselben großthun, als ob sie sich aus ihnen nichts machten. Für diesen

Gebrauch von δόξα gibt es nun zwar kein Beispiel; alle Anerkennung einer selbst dem Teufel eignenden creatürlichen ¹ und Herrlichkeit, die Scheu gebietet, ist doch V. 9 bestimmt gesprochen; und warum sollte Judas die nicht δόξας nennen, welche Paulus Eph. 6, 12 τὰς ἀρχάς, τὰς ἐξουσίας, κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου nennt? So namentlich Beng., während Andere (Bott, Schneeb., de W.) an die Engel denken. Dabei ist aber an sich nicht recht einzusehen diese Lästerung der Engel, das Widerspiel der kolossischen Tri mit dem σάρκα μιᾶναι innerlich zusammenhängt; 2) wäre das Object des Nichtlästerns V. 9 ein ganz anderes als das Lästerns V. 8, während doch offenbar der Gegensatz in die jecte und nicht in das Object verlegt, und 2 Petr. 2, 11 ausdrücklich die Identität des Objects hervorgehoben ist; ist ein Schluß a minori ad majus hinsichtlich der Object nichts angedeutet; 3) will der Verf. nach V. 9 das βλασphemieren jener Menschen als Wagniß betrachtet haben (vgl. 2 Pet. 10 τολμηται αὐτάδεις); wieviel besser paßt dieser Gesicht auf die gefallen Majestäten als auf die Engel, bei denen noch ganz Anderes in Betracht käme!

Wie nun δόξας eine dem Ausdruck nach unbestimmte, durch den Context bestimmte Bezeichnung der gefallenen (ist, ebenso ist es mit κυριότητα. Die Frage ist nur, welche Beziehung des an sich unbestimmten Ausdrucks entspricht den gelegten Anforderungen des Contexts? Offenbar die durch τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χριστὸν ἀρνούμενοι vorbereitete Beziehung auf Christum, der constant V. 4. 1 25 ὁ κύριος ἡμῶν heißt. Nicht daß κυριότης an sich die Herrschaft Christi bezeichnete; sondern so, daß sie gemeint ist, es heißt: sie wollen nichts von Herrschaft wissen. Bei dieser fassung stellt sich ein einleuchtender Zusammenhang der drei sagen heraus. Um dem Fleische sein vermeintliches Recht fahren zu lassen, wollen sie von einem κύριος nicht wissen, Anerkennung sich mit Fleischesfreiheit nicht verträgt, und geringschätzig jene Gewalten, denen durch die Sünde zu we sie sich scheuen sollten. So tritt aber auch κυριότητα dem in der durch die Partikel δὲ geforderten Verschiedenheit gegenwomit weder die Ansicht (so zuletzt de W.) sich verträgt

αὐτοῦ κυρ. und δόξας auf die Engel gehe, hinsichtlich deren auch er Plural κυριότητες namentlich neben δόξας zu erwarten wäre, noch die Ansicht derer (so zuletzt Huth.), welche nach dem Buch Henoch LXVI, 2 (: „die, welche ausstoßen mit ihrem Munde ungeziemende Reden gegen Gott und widrige Dinge sprechen von seiner Herrlichkeit“) beides von Gott — δόξαι „die von Gott ausgehenden Herrlichkeitsstrahlen“ Huth., eine abstracte Fassung, die zu dem βλασφημεῖν nicht wohl paßt — verstehen wollen. So dunkel in geschichtlicher Hinsicht hier manches bleibt, so entspricht doch diese im Wesentlichen mit Hofm. Schriftb. I. 459 fg. übereinstimmende Auffassung am meisten dem Context und der Parallele des zweiten petr. Briefes.

B. 9. „Michael aber, der Erzengel, hat, als er mit dem Teufel rechtend wegen Moses' Leib wortwechselte, nicht gewagt, in Urtheil der Lästerung über ihn zu fällen, sondern gesagt: Es warte dich der Herr.“

Daß hier nicht ein Schluß a minori ad majus hinsichtlich des Objects stattfinde, vielmehr ein Schluß a majori (dem Erzengel) ad minus (jenen Lästerern) hinsichtlich des Subjects, darüber zu B. 8. Den Vorgang, auf den sich Judas bezieht, setzt er als bekannt voraus; er war nach Orig. περὶ ἀρχ. III, 2 in der Schrift Ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως enthalten. Er schließt sich an das 5 Mos. 34, 6 erzählte wunderbare Begräbniß Moses' an, das nach Jonathan z. b. St., dem Detum. folgt, dem Michael überlassen war, und dem Satan sich mit der Anklage Moses' als Mörders widersetzte, während nach einer andern jüdischen Vorstellung bei Eurenhus βιβλ. καταλλ. p. 701 u. Wetstein z. b. St. (vgl. bei de W.) die Seele Moses' Gegenstand des Streites war. Die erste Angabe stimmt mit den Worten des Textes, denen zufolge der Leichnam Moses' Gegenstand eines mit Worten zwischen Michael und dem Teufel geführten Streites ist; wiefern aber der Leib der Gegenstand desselben ist, bleibt von hier aus lediglich Vermuthung. Calv. meint: corpus divinitus absconditum Satan in medium proferre conatus est. Beng.: Mosis fortasse resurrectionem impedire postulans. Nach Hofm. (Schriftb. I. 49) wehrt Michael dem Anspruch des Argen, indem er den Leichnam Moses', den Gott gewürdigt hatte, bei Leibes Leben eine Erscheinung seines vollen Wesens zu schauen, der Gewalt des

Commentar z. N. T. VI, 2.

Argen, d. i. der Verwerfung, nicht überläßt. Ähnlich auch Schmitt (Bibl. Theol. II, S. 149): Satan als der Anfänger der Sünde und Fürst dieser Welt habe auch τὸ κράτος τοῦ θανάτου Hebr. 2, 14, und es gehöre daher zu der um der Sünde willen festgesetzten Gerichtsordnung, daß der Leib des Sünders der Verwerfung anheimfalle. Von dieser Ordnung scheint bei Moses und Elias, die wir in überirdischer Verklärung finden bei der Verklärung des Herrn, bis auf einen gewissen Grad eine Ausnahme stattzuhaben.

Μιχαήλ, dessen Name zuerst Dan. 10, 13. 21; 12, 1 vorkommt, ist es, der Israel vorsteht Dan. 12, 1; als der Anwalt dieses Volks ist er es auch, der den Leib Moses' gegen den Anspruch des Teufels schützt, im N. T. nur noch Apok. 12, 7. ὁ ἀρχάγγελος mit Nachdruck im Gegensatze zu jenen Verführern, die sich zu lästern erdreisten (vgl. 2 Petr. 2, 10. 11). Der Ausdruck ἀρχάγγελος, nur noch 2 Thess. 4, 16, vgl. Dan. 10, 13 „der vornehmsten Fürsten einer“ 12, 1, bezeichnet ihn als unum ex principibus angelorum. — Ueber den Dat. bei διακριν. vgl. Win. 188 = gegen, mit. Κρίσιν ἐπιφέρειν = ein Urtheil fällen; vgl. Apg. 25, 18 αἰτίαν ἐπιφέρειν; βλασφημίας (βλάσφημον 2 Petr. 2, 11) weist auf das βλασφημοῦσι V. 8 als Vergleichspunkt mit Betonung zurück. Somit ist nicht gesagt, wie de W. will, daß er überhaupt kein Urtheil zu fällen gewagt, weil dieses als von der einen Partei gesprochen für einen Ausdruck der Leidenschaft hätte gehalten werden können, sondern, wie Huth. bemerkt, kein solches, wodurch die dem Andern zukommende Würde verletzt wird, also ein „seine Gewalt verneinendes“ Urtheil (Hofm.) entsprechend dem Sinn des βλασφημοῦσι V. 8 und dem Gegensatze ἐπιτιμῆσαι σοι κύριος. Vgl. zu diesen Worten Sach. 3 1—3, wo der Teufel als Widersacher des Josua von dem Engeln des Herrn mit eben diesen Worten zurückgewiesen wird.

V. 10. „Diese dagegen lästern was sie nicht kennen, was sie aber natürlicher Weise wie die vernunftlosen Thiere verstehen darin richten sie sich zu Grunde.“

Vgl. 2 Petr. 2, 12. Der Verf. kommt auf die οὗτοι V. 1 zurück, indem er nun ihr Verhalten dem des Erzengels, wie vorher das des Erzengels dem ihrigen, gegenüberstellt; aber er schreitet dabei in seiner Charakteristik der Verführer doch vorwärts, indem er nun allgemein die Stellung bezeichnet, welche diese Menschen

mit ihrem Treiben B. 8 zur Welt des Unsichtbaren und des Sichtbaren, des Uebersinnlichen und Sinnlichen einnehmen. Offenbar nämlich stehen sich ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν und ὅσα δὲ φυσικῶς . . ἐπίστανται als zwei getrennte Sphären gegenüber. In der ersten sind sie fremd, weil ihnen hier das Organ der Aneignung (vgl. B. 19 πνεῦμα μὴ ἔχοντες) fehlt; in der andern aber zu Hause, wie die vernunftlosen Thiere. Die Rückbeziehung auf δόξας βλασφημοῦσι B. 8 macht klar, daß der Verf. bei ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν an die ihnen verschlossenen Geheimnisse der unsichtbaren Welt denkt, bei ὅσα δὲ ἐπίστανται an die Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren, zu welcher das σάρκα μιᾶν gehört. B. 10 kann ja nach seinem logischen Verhältniß zu B. 9 im Wesentlichen nur Wiederholung von B. 8 sein. Anders Ritschl, der das ὅσα δὲ . . ἐπίστανται von geistigen Verhältnissen und Größen versteht, aus deren thierischem Verständnisse jene schlimmen unbeabsichtigten Folgen des schuldbaren Handelns der Antinomisten B. 8 hervorgehen. Sie betrachten nämlich die Güter, die im Gottesreiche verheißen sind, als Güter des sinnlichen Genusses und halten sich darum zur Unsittlichkeit berechtigt. Allein diese Auffassung verstößt gegen die Gegenüberstellung der Objecte in ὅσα μὲν — ὅσα δὲ. Sind was sie nur thierisch verstehen „geistige Größen und Verhältnisse“, was soll dann jenes erste ὅσα sein, das sie nicht verstehen? Doch auch geistige Größen, wie das Verhältniß zu B. 8 lehrt. Und gibt es denn von den Gütern des Gottesreiches überhaupt ein Verständniß nach Art der Thiere? Die Worte des Textes reden aber nicht bloß von einer thierischen und einer andern Weise des Verständnisses, sondern unterscheiden die eine Sphäre, von der sie nichts wissen, von der andern, von der sie zwar ein Verständniß haben, aber nur ein sinnliches, wie es die vernunftlosen Thiere auch haben. Denn so will ὡς τὰ ἄλογα ζῶα verstanden sein, wie der Artikel vor ζῶα und der Gegensatz innerhalb der Objecte des Erkennens lehrt. Und daß nur dieser Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen in B. 10 dem Gegensatz der Fleischesbefleckung und der Lästerung der Herrlichkeiten B. 8 entspricht, ist schon oben bemerkt worden.

Ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν kann demnach nur erweiterter Ausdruck für das δόξας B. 8 sein. Das Nichtkennen des Objects schließt nicht die Absicht der Lästerung (so Ritschl), sondern nur das Bewußtsein

aus, was es mit solcher Lästerung auf sich hat, vgl. Luc. 23, 34 οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν. Irgend ein Wissen müssen sie haben, indem sie lästern; aber ihr Lästern beweist eben, daß ihr Wissen kein wahres ist. An ein nicht beabsichtigtes Vergehen zu denken, ist bei dem Gegensatze zu V. 9 unmöglich. "Ὅσα δὲ φυσικῶς ... ἐπίστανται. Es sind, der Kategorie des σάρκα μιáινουσι V. 8 entsprechend, „die Gegenstände des sinnl. Genußes“ (de W., Huth.) gemeint. Φυσικῶς, nur hier, durch den Vergleich ὡς τὰ ἄλογα ζῶα bestimmt, rationi et iudicio opponitur; solus enim naturae impetus in brutis animalibus regnat Calv. Also = natura i. e. instinctu duce (Wahl). Es ist ein Verstehen, daß in den Dingen nur die Beziehung auf die eigene Begierde und deren Befriedigung herauszufinden vermag; die Frucht desselben ist die ἀσέλγεια V. 4, das σάρκα μιáινειν V. 8, κατὰ ἐπιθ. παρσύεσθαι V. 16. Welches Verständniß dem Menschen ziemt, da kein ἄλογον ζῶον ist, kann Röm. 1, 20; Apg. 17, 27, und welches Verständniß und Verhalten namentlich dem Christen zieme 1 Tim. 4, 3—5 lehren. Ἐν τούτοις = in dem; es wird für sie der Abgrund, der sie verschlingt.

V. 11. „Wehe ihnen: denn den Weg Cain's sind sie gewandelt, auf den Irrweg Bileam's haben sie sich um Lohns willen ergossen und in Korah's Widerspruch sind sie zu Grunde gegangen.“

Vgl. 2 Petr. 2, 15 fg. Nicht in eine Strafandrohung bricht Judas aus, als sähe er im Geiste bereits ihr Ende voraus, wie de W. annimmt, wozu jedoch nur ἀπώλοντο, nicht aber ἐπο und ἐσχυσ. paßt, sondern in einen Weheruf des Schmerzes und Abscheues vor dem innern Abgrund dieses Treibens: denn es erneuern sich in diesem Treiben die alten Irrwege eines Cain Bileam und Korah, deren gemeinsamer Charakter die Auflehnung wider Gott ist. Ich bin nämlich mit Ritschl der Ansicht, daß es sich bei dem Vergleiche V. 11 zunächst nicht um die inneren Motive des Thuns dieser Vorbilder, sondern um ihr Thun selbst (ὁδός — πλάνη — ἀντιλογία in steigendem Climax) handelt, welchem die ἀσεβείς ihnen nachfolgen; und daß deshalb die Moristen nicht etwa in einem prophetisch proleptischen Sinne, sondern als wirkliche Moristen im Verhältnisse zu V. 10 zu fassen sind; ἀπώλοντο ist dann wie ἀποδανόντα V. 12 von dem geistigen Verderben zu fassen, dem sie anheimgefallen sind.

Wir suchen also den Vergleichspunkt nicht in den verschiedenen Motiven, aus denen jene Vorgänger handeln, im Reibe des Kain, der Habsucht des Bileam, dem Hochmuth des Korah (so schon Beda, zuletzt Stier, Brückner, Huth.), da ja im Contexte selbst nur hinsichtlich des Bileam eine solche Andeutung gegeben ist, sondern wir werden besser fragen, worin bestand factisch jener Weg des Kain, der Irrweg des Bileam, der Widerspruch der Korahiten? Ritschl hebt die Untersuchung mit dem letzten, weil bestimmtesten Punkte an. Ihre Widerseßlichkeit bestand in der Anmaßung des Priesterthums und die Darstellung derselben in der Darbringung eines von Gott verschmähten Opfers (Num. 16, 5—7. 15). Hierin berühre sich ihr Beispiel mit dem des Kain, dessen gottesdienstliches Verfahren nach Gen. 4, 5 gleichfalls Gottes Misbilligung erfahren; und nach Deuter. 23, 5. 6 (LXX: ὅτι ἐμισθώσαντο ἐπὶ σε τὸν Βαλαάμ καταρᾶσθαι σε) sei hinsichtlich des Bileam an die Verfluchung Israels zu denken; der Fluch aber sei eine gottesdienstliche Handlung wie das Opfer, und so wenig als jene Opfer, habe Bileam's Fluch Gottes Wohlgefallen gefunden. Der Vergleichspunkt sei nun, daß die Antinomisten Gott ebenso in einer von ihm verworfenen Weise zu dienen suchten, indem sie unsittliches Leben als berechtigten Dienst gegen Gott in der Gemeinschaft des von ihm gegründeten Reiches ausübten. So scharfsinnig diese Auffassung auch ist, so hat doch auch sie im Context zu wenig für sich, als daß sie für begründet betrachtet werden könnte.

Schon dies, daß jene antinomistischen Verführer ihre unsittliche Praxis als Gottesdienst, vergleichbar dem Opfer des Kain oder der Korahiten, betrachtet haben, ist nur Annahme. Noch mehr muß auffallen, daß an den Vorbildern sich nirgends die Hinweissung auf das Opfer findet. Und die ἀντιλογία τοῦ Κόρε bezog sich ja gar nicht auf das Recht zu opfern; denn dies Recht hatten ja eben die Korahiten als Kinder Levi, wie ihnen Mose vorhält 4 Mos. 16, 9, sondern auf die Führerschaft Israels durch Mose und Aaron, namentlich auf das Hohepriesterthum Aaron's. Und wie sollte, da vorher in Ansehung der Antinomisten von einem Opfer keine Rede war, das allgemeine ἡ ὁδὸς τοῦ Καῖν von der Darbringung seines Opfers zu verstehen, und vollends

bei ἡ πλάνη τοῦ Βαλ. μισδοῦ (wie Ritschl mit de W. verblüht an seinen Fluch als gottesdienstliche Handlung gedacht sein?)

Wir sagen: nach dem Zusammenhang mit B. 8 — 10, i mentlich mit B. 10, haben wir in dem mit οὐαί eingeleiteten B. nichts anderes als einen Ausdruck des Schmerzes und Abscheu über den Abfall und die Gottlosigkeit derer zu erwarten, die, gewarnt durch die vor Augen liegenden Straferempel, es so t ben, wie B. 10 zuletzt es geschildert hat. Sie gleichen darin Cain, der, obwol gewarnt vor der lauenden Sünde, doch Weg des Bösen erwählt; sie gleichen ferner dem Bileam, Gewinnsucht gegen die Mahnungen Gottes bethört und auf sei Irrweg reißt, und gleichen dem Korah, der sich offen gegen über Mose und Aaron bezeugten Willen Gottes zu seinem Verderben auflehnt: denn was ist ihre Fleischesbefleckung, ihre Verwerfung der Herrschaft, ihr Lästern der Gewalten (B. 8), i Stellung zu dem, was sie kennen und was sie nicht kennen (B. 10), anderes als Abkehr und offene Auflehnung wider Gottes Willen, wodurch diese Verführer sich zu der Gemeinde Heiligen und ihrem Glauben (B. 3), die Stellung eines Feindes gegenüber dem gerechten Abel, eines Bileam gegenüber dem Willen Gottes, eines Korah gegenüber der Gemeinde Gottes und il gotterwählten Führern geben? Denn im Hinblick auf die Stellung der αἰσχροί zu der christlichen Gemeinde, in die sie sich eingeschlichen haben und deren Glauben sie bedrohen (B. 3), sind offenbar beiden letzten Beispiele gewählt, und darauf weist der Ζημιδοῦ noch besonders hin. Mit dieser Erklärung stimmt 2 Petr. 2, 15 (vgl. z. d. St.); wenigstens ist dort der Ritschl aufgestellte Gesichtspunkt nicht zu halten. — An (Didym., Deß., Grot., Calv.) finden die Ähnlichkeit Cain darin, daß, wie dieser seinen Bruder leiblich tödtete, geistlich tödten; Schneckenburger im sittlichen Scepticismus als dessen Repräsentant Cain galt, de W. überhaupt darin, Cain Urbild aller Bösen sei; die Ähnlichkeit mit Bileam nach de W., wie schon Didym. will, auf Grund von Ps 14 in der Verführung zur Unzucht und Abgötterei bestehen, mit Korah in der Stiftung von Secten (Rit. de Lyra) oder Annahme des apost. Lehramts (Hornej.); dagegen die Bemerkungen bei de W., Brückner und Huth. zu verglei-

Der Klimax der Begriffe ὁδός — πλάνη — ἀντιλογία zeigt, daß es sich um ein Gemeinsames in den drei Beispielen handelt, was, wie auch Brückn. und Huth. anerkennen, nur in dem Widerstreben gegen Gott bestehen kann; nur daß beide Ausleger die verschiedenen Motive dieser drei Vorbilder zu sehr betonen.

Οὐαί „das einzige Wehe bei einem Apostel“ Beng. Τῇ ὁδῷ τοῦ Κάλιν vgl. Gen. 4, 6 — 8; denn die Warnung Gottes B. 6. 7 gehört ebenso wol hieher als B. 8. Der Dativ einfach local Win. 196, nicht Norm. — Καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Β. μισδοῦ ἐξεχύθησαν. Schneeb. übersetzt: in der Verirrung Bileam's stürzten sie sich auf Lohn; allein ἐξεχύθησαν kann nicht wie ein Verb. des Begehrens mit dem Genit. construiert sein. De W.: mit Erasmi., Vatabl., Est., Laurmann: durch die Verirrung des Lohns Bileam's haben sie sich in Laster ergossen, wobei aber, wie schon Brückner bemerkt, „ins Laster“ willkürlich ergänzt wird; und warum dann die Umstellung τοῦ Βαλ. μισδοῦ statt τοῦ μισδοῦ τοῦ Βαλ.? Auch ist der Ausdruck „Verirrung des Lohns“ geschraubt und gegen die Analogie der drei Sätze, welche verlangt, daß τῇ πλάνῃ mit ἐξεχύν. verbunden werde (Stier, Huth.). Dies auch gegen Ritschl, der nur darin von de W. abweicht, daß er ἐξεχ. entweder = „ausgleiten“ oder = „ausgeschüttet werden“ im Sinne von „verloren gehen“ faßt. Bleibt aber τῇ πλάνῃ mit ἐξεχ. verbunden, so ist die von Luth., Grot., Beng., Win. 185, Brückn., Huth. gegebene Erklärung: sie haben sich in den Irrweg Bileam's um Lohnes willen ergossen, die einzig natürliche, wie denn diese Bedeutung von ἐκχύν. = effuse ruere in aliquid sich im späteren Sprachgebrauch öfter findet (vgl. Pass., Wahl) — ut torrens sine aggere (Beng.). Τῇ πλάνῃ ist Dativ der Richtung; τοῦ μισδοῦ Gen. pretii Win. a. a. O. Als sachliche Erläuterung des μισδοῦ vgl. B. 12 συνσωχ. ἀφόβως ἐαυτοὺς ποιμ. B. 16 ὠφελείας χάριν 2 Petr. 2, 14. 15. Die πλάνη des Bileam besteht nach 2 Petr. 2, 15, aber ebenso nach Num. 22, 22 in seinem Zug zu Balak, der, obwohl gestattet 22, 20, doch wider Gottes Willen ist 22, 12 und von ihm in widergöttlicher Absicht um des Gewinnes willen unternommen worden ist.

Καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορέ ἀπώλοντο vgl. Num. 16. Der Steigerung in den Ausdrücken ὁδός — πλάνη — ἀντιλογία (=

Widerspruch, Auflehnung vgl. Joh. 19, 12; Heb. 12, 3 und LXX zu Ps. 80, 7; Deut. 1, 12) entspricht die der Verbalbegriffe. Luth. übersetzt: „sie verloren sich in die ἀντολογία Korah's“, was wider den Sprachgebrauch ist, da ἀπώλοντο auch Mt. 10, 6 nicht heißt „sich wohin verlieren“, und nicht mit dem Dat. der Richtung verbunden ist. Auch fordern in der That, wie Brückn. bemerkt, der vorhandene Parallelismus und die Steigerung der Begriffe diese Erklärung nicht. Der Irrweg, der zur offenen Auflehnung sich steigert, ist eo ipso ihr Verderben, das innerlich schon vollzogen in dem φθίσκονταί B. 10 sich offenbart und vollends am Tage des Gerichts 14. 15 sich manifestiren wird. An die Stelle der That ist klimaktisch die Folge der That getreten; ebenso werden sie B. 12 bereits δις ἀποθανόντες genannt.

B. 12—15. Persönliche Charakteristik der Verführer und das ihnen geweissagte Gericht.

Hat der Verf. B. 8—11 die unheilvolle Verirrung der Gegner in den Hauptzügen geschildert, so charakterisirt er sie nun selbst in ihrer persönlichen Verworfenheit und Lasterhaftigkeit, wornach sie das gerade Gegentheil alles dessen sind, was sie von sich selbst vorgeben. Eben darum gilt ihnen Henoch's Weissagung von dem Gericht über die Gottlosen. Damit ist die B. 5 begonnene Gedankenreihe zu Ende geführt, indem der aus B. 5—7 sich ergebende Schluß auf das unausbleibliche Gericht dieser Verführer hier in der Gestalt einer ausdrücklichen Vorverkündigung erscheint.

B. 12. „Diese sind es, die bei euren Liebesmahlen die Klippen sind, indem sie (mit euch) schmausen, ohne Schen sich weidend, wasserlose Wolken von den Winden vorübergeführt, spätherbstliche, unfruchtbare, zweimal erstorbene, entwurzelte Bäume.“

Vgl. 2 Petr. 2, 13. 17. Für die Lesart οἱ vor σκλάβας (so Griesb., Lachm., Tischb.) spricht die äußere Beglaubigung und die größere Schwierigkeit dieser Lesart, da σκλάβας Fem. ist und demnach οἱ durch ὄντες ergänzt werden muß. Ebenso ist die Lesart ἀγάπαις gegenüber der anderen ἀπάταις, wie 2 Petr. 2, 13, besser beglaubigt und ist, wenn σκλάβας gelesen und in seiner gewöhnlichen Bedeutung = Klippen genommen wird, ganz unentbehrlich, da συνευχ. sonst ohne allen Anschluß wäre. Aber auch ὑμῶν nicht αὐτῶν (so Lachm.) ist zu lesen, da doch ihre

liebesmahle nicht erst an ihnen scheitern oder durch sie verunreinigt würden, sondern schon an sich nichtig und unrein wären. *ἐπιλάδες* kann nach der sonstigen Bedeutung nur Klippen, nicht Felsen = *ὁ σπῖλος* (so Stier) bedeuten. Somit: die Liebesmahle scheitern an ihnen, sofern sie nämlich — wie die folgenden Participien besagen — ohne alle Scheu mit sichmausen und nur sich selbst dabei weiden; so scheitert an ihrer liebelosen Selbstsucht die Liebe der Agapen. An den Schaum des Meeres, der die Felsen bespritzt, ist nicht zu denken, wie Arnaud will; denn die Agapen wären da das Befleckende. Das Bild ist so Kühn, daß man sich zu einer Emendation nach 2 Petr. 2, 13 *σπίλοι* oder der Annahme einer anderen Bedeutung = *σπίλοι* versucht fühlt. Indessen schützt die Reihe der folgenden Metaphern auch diese.

Συνευωχ. ὑμῖν τλ. Das Pronomen ist wahrscheinlich aus 2 Petr. 2, 13 eingetragen und fehlt in bedeutenden Codd. 'Απόβας ziehen Beng., Arnaud, Guth., Brückn. zu *συνευωχ.*, Stier u. *ἀπόβας*. Wird *ἐαυτοὺς ποιμαίνοντες* als coordinirt dem *συνευωχ.* betrachtet, so ist die erstere Verbindung unerläßlich; aber *ἐαυτοὺς ποιμαίνοντες* wird wol besser als nähere Bestimmung zu *συνευωχ.* gefaßt; und dann wird auch *ἀπόβας* zu dieser hinzutretenden näheren Bestimmung gehören; auch 2 Petr. 2, 13 steht *συνευωχ. ὑμῖν* für sich. Zu *συνευωχ.* ergänzt sich *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν*, also mit euch, nicht miteinander. 'Απόβας zu *ἐαυτοὺς ποιμ.* gezogen, erhält so von selbst seinen bestimmteren Sinn. Sie scheuen sich nicht, die Liebesmahle zu selbstsüchtigem Genuß zu entweihen. Der Gedanke ist nicht, daß sie statt Andere sich weiden, sondern das *ποιμαίνειν ἐαυτόν* an sich ist Mißbrauch der Agapen, vgl. 2 Petr. 2, 13 *ἐντροφῶντες*. An Ezech. 34, 2. 8 erinnern die Worte, aber die Sache ist verschieden. De W. versteht nach 1 Kor. 11, 21: „während sie die Armen darben lassen“. Aber auch das entspricht nicht dem Context, da *ἐαυτοὺς ποιμ.* viel mehr besagt, als daß sie nur an sich denken.

Νέφελαι ἄνθρωποι τλ. Nach diesem speciellen Zuge geht die Charakteristik sofort wieder zu einer zusammenfassenden Bezeichnung des Wesens dieser Menschen über. Mit den beiden ersten Präcaten B. 12 ist gesagt, daß sie nicht sind, was sie gerne scheinen möchten, mit den beiden andern B. 13 was sie in Wirklichkeit sind. So schon Didym. vgl. Calv.: *vanam ostentationem*

taxat, quia nebulones isti quum multa promittant intus, tamen aridi sunt atque inanes. Das Bild der regenlosen Wolle, mit welcher der Wind sein Spiel treibt, findet sich auch Sprüche 26, 14 und ist in der Anwendung auf Leute, welche die gehegte Erwartung täuschen, an sich einleuchtend. Zur Sache vgl. 2 Petr. 2, 18 fg. Der Zusatz „vom Winde vorübergeführt“ — denn παραφερόμεναι ist zu lesen, vgl. Tischb. — fügt dem Begriff der leeren Ostentation noch den der Vergänglichkeit bei; vgl. zum Bilde Eph. 4, 14. — Δένδρα τλ. Ausführung desselben Grundgedankens einer mit leerem Schein täuschenden Nichtswürdigkeit. Φθινόπωρ. = spätherbstliche; so schon Dithm. und die meisten Neueren, nicht „obstverkümmernde“, frugiperdae Erasm., Beng., zuletzt Stier gegen die sonstige Bedeutung. "Ακαρποι die nicht bloß keine Frucht haben, sondern auch keine bringen. Noch stärker δις ἀποθανόντα. Innerhalb des Bildes kann δις nur die Bedeutung gänzlicher Erstorbenheit haben; aber das Bild scheint hier um der Sache willen so gefaßt; demnach liegt in dem δις eine Beziehung auf den doppelten geistlichen Tod jener Menschen; so Beza, Est., Beng., Schneeb. vgl. 2 Petr. 2, 21 fg. Ἐκρίθη δέντα aber besagt, „daß deren Wiederbelebung auch nicht zu hoffen ist“ (Huth.), da sie sich losgerissen haben von dem Grund des Lebens vgl. B. 4 und dagegen B. 20 fg.

B. 13. „Wilde Meereswogen, die ihre eigene Schand ausschäumen, Irrsterne, denen das Dunkel der Finsterniß i Ewigkeit aufbehalten ist.“

Κύματα τλ. Dasselbe Bild für die Gottlosen Jes. 57, 26 losgerissen von dem rechten Grunde und erfaßt von der Gewalt ihrer Begierden gleichen sie wilden Meereswogen, und wie die Roth und Schlamm auswerfen (Jes. a. a. O.), kommt auch b ihnen zum Vorschein, was im Innern verborgen ist: sie schäumen ihre eigene Schande aus d. i. solches, dessen sie sich zu schämen haben vgl. Phil. 3, 19. Ἐπαφρ. = oben ausschäumen, sobald an die Oberfläche kommt. Der Plur. αἰσχ. zur Bezeichnung b einzelnen Acte Win. 159. — Ἀστέρες πλανῆται ein Begriff. Den Meisten verstehen die Planeten, wie sie dem Auge erscheinen Andere (Arn., Stier, de W.) Kometen, weil das Irren b Planeten der gewöhnlichen Beobachtung zu wenig auffalle, an das folgende οἷς τλ. dazu besser stimme. Aber πλάνης ist eb

mal Bezeichnung der Planeten, und der nachfolgende Gedanke doch in keinem Falle unmittelbar dem Bilde entnommen, sondern in die Metapher eingetragen. Der Vergleichspunkt liegt in nichts Anderem als dem *πλανῆται*. Einmal aus der rechten Bahn weichen (B. 11), schweifen sie nun, dem Antriebe ihrer Rüste folgend (B. 16), ohne Regel und Ziel umher. De W. erinnert an Tim. 2, 13: *πλανῶντες καὶ πλανώμενοι*. Eine Beziehung auf den äußern Glanz des Wohllebens (so de W.), oder auf den Anspruch, Lehrer Anderer zu sein nach Dan. 12, 3 (so Horn. u. d.), kann auch ich nicht finden (vgl. auch Huth.), sondern nur eine Beziehung auf die Ostentation, mit der sie hervortreten. Statt *φωστῆρες* zu sein, wie es Christen geziemt Phil. 2, 15, sind sie Irrsterne. *Ὡς ὁ ζόφος τλ.* vgl. 2 Petr. 2, 17. Der Ausdruck weist auf B. 6 zurück. Das Schicksal jener Engel, die die Behausung des Lichts verlassen, ist auch das Schicksal dieser Irrsterne. *Ἄστηρ* und *ζόφος* in bedeutsamem Gegensatz. Das Relat. weist nicht auf die *ἀστ. πλαν.* als solche, sondern eben als Metapher für diese Verführer hin. Wohin auch der Weg dieser Irrsterne sich wendet, Eines, der *ζόφος τοῦ σκοτούς* (vgl. 2 Petr. 2, 17), ist ihnen für immer gewiß.

B. 14. 15. „Es hat aber auch auf diese geweissagt der Siebente von Adam, Henoch, wenn er spricht: Siehe, gekommen ist der Herr mit seinen heiligen Myriaden, Gericht zu halten über alle und zu strafen alle ihre Gottlosen um alle ihre gottlosen Werke, mit denen sie sich gottlos erwiesen, und um alle die harten Taten, die gegen ihn geredet haben gottlose Sünder.“

Die angeführten Worte finden sich ziemlich ebenso im Buche Henoch I, 9: *et venit cum myriadibus sanctorum, ut faciat iudicium super eos et perdat impios et litigat cum omnibus carnalibus pro omnibus quae fecerunt et operati sunt contra eum peccatores et impii* (de Sach). Im Buche H. sind es Worte des Engels, mit denen er dem Henoch sein Gesicht von dem zukünftigen Gerichte Gottes deutet.

Warum Judas gerade die Weissagung des Henoch auf die Gottlosen seiner Zeit anwendet? Gewiß nicht blos deshalb, weil die älteste Weissagung ist, und der Verf. das Ende an den Anfang knüpfen will (Stier), sondern im Zusammenhang mit B. 6, auf den der Schluß von B. 13 *Ὡς ὁ ζόφος τοῦ σκοτούς*

τετήρηται zurückweist. B. 14 fg. ist, wie bemerkt, der Abschluß der mit B. 5 fg. begonnenen Gedankenreihe. Wie konnte sie passender schließen als mit der Bemerkung, daß jene Gerichtsverurteilung des Henoch über die Gottlosen auch diesen gelte?

Ἐποφύτουσιν τλ. mit Nachdruck voran. Das Gericht, auf das die Verschuldung dieser Abtrünnigen schließen läßt, ist ihnen auch ausdrücklich geweissagt. Καὶ τοῦτοις — über den Dativ = in Beziehung auf sie Win. S. 190 — καὶ auf τοῦτοις, nicht auf den ganzen Satz (so Huth.) zu beziehen. So verlangt es der Zusammenhang des Ganzen, in welchem zuerst 5—7 auf die warnenden Beispiele göttlichen Gerichts hingewiesen, dann die gleiche Verschuldung dieser ἀσεβεῖς nachgewiesen war. Henoch's Drohung über die ἀσεβεῖς seiner Zeit gilt auch ihnen. Ἐβδομος ἀπὸ Ἀδάμ mit Einrechnung des Adam und Henoch, vgl. Gen. 5, 21—24; über die Auslassung des Art. bei dem Zahlwort Win. S. 114. Ἐβδομος ἀπὸ Ἀδάμ — ebenso ist im Buche Henoch mehrmals Henoch als der Siebente bezeichnet LX, 8; XCIII, 3 („ich bin als der siebente in der ersten Woche geboren, so lange Gericht und Gerechtigkeit noch verzogen“); das Bedeutsame ist jedenfalls das Eintreffen der heiligen Siebenzahl, wodurch Henoch's Bedeutung schon äußerlich bezeichnet wird. Als bloße Hinweisung auf das Alter dieses Propheten (so Calv.: vaticiniū antiquitatem commendat u. A.) ist diese Bemerkung gewiß nicht zu fassen. Stier's Erklärung: daß der Siebente von Adam ein Typus für die Geheiligten der 7. Weltzeit sei, entbehrt wenigstens der Begründung. Eher könnte man Beng. zustimmen: septimus ab Adamo prophetavit quae septimam aetatem mundi terminabunt.

Ἦλθε Πράτερ. „ist wörtliches Citat aus (dem griech.) Henoch, und der Morist vergegenwärtigt das Kommen als schon erfolgt“ Win. S. 248. Κύριος hier ohne Zweifel im alttest. Sinne. Die ἄγραι μυριάδες, wobei μυρ. als Bezeichnung einer möglichst großen Anzahl überhaupt zu nehmen ist, vgl. Off. 5, 11, sind nicht nach Calv., Stier tam fideles quam angeli, sondern wie in der Beschreibung seines Kommens Deut. 33, 2; Zach. 14, 15 vgl. Hebr. 12, 22; Off. 5, 11 die Engel, die auch sonst die Heiligen Gottes genannt werden Hiob 5, 1; 15, 25; Ps. 89, 6 fg.; Dan. 4, 14. Der Artikel konnte, auch abgesehen von

em Zahlwort, schon wegen αὐτοῦ wegbleiben Win. 114. Ποῆσαι εἶπαι vgl. Joh. 5, 27, das hebr. עָשָׂה נִפְעָה Ps. 9, 17 iudicium exercere. Κατά die feindliche Richtung bezeichnend, ein Alle bedrohendes Gericht. Καὶ ἐλέγξει παντὰς τοὺς ἁσβεῖς αὐτῶν — so, αὐτῶν, Tischb., während Griesb., Lachm. es auf Grund der Auslassung in A B C, vielen Minn. u. Uebb. streichen. Ἐλέγξει ein Ueberführen, das als Gerichtsact sofort auch die Strafe in sich schließt. Πάντας τοὺς ἁσβεῖς περὶ πάντων τλ. Es entgeht keiner mit seiner Person, und es entgeht nichts an ihm dieser strafenden Ueberführung. Τοὺς ἁσβεῖς — vier Mal ist derselbe Ausdruck zum Zeichen seiner Betonung wiederholt. Eben weil diese Weissagung den ἁσβεῖς und allen ihren Aeußerungen gilt, gilt sie auch diesen ἁσβεῖς. Zu περὶ = über, um, wegen Win. S. 334. Τῶν ἔργων ἁσβεῖας αὐτῶν — das Pronomen grammatisch nicht zu ἔργων, sondern zu ἁσβεῖς gehörig, bestimmt den Gesamtbegriff Win. 212. Ὡς ἠσέβησαν — ἁσβεῖς hier als Transsitivum vgl. Win. S. 199. Τὰ σκληρά entsprechend dem hebr. נִפְעָה Gen. 42, 7. 30, wie hier Joh. 6, 60 von der Rebe = offendens; hier wol = unbeugsam, hartnäckig. Ἀμαρτωλοὶ ἁσβεῖς Beng.: peccator malus est . . peccans sine timore pejor.

§. 3. B. Das Verhalten der Leser gegenüber diesen Gottlosen.

(1, 16—23.)

Nachdem die mit V. 5 begonnene Gedankenreihe V. 14 fg. in der bestimmten Gerichtsankündigung ihre Spitze erreicht hat, wird nun die Haltung des Schreibens eine paränetische. Zwar geht auch in diesem Abschnitt die Charakteristik noch fort und fügt dem Bilde neue Züge bei; aber wie vorher die Charakteristik dazu gedient hat, das unausbleibliche Gericht über diese Verführer zu motiviren, so dient sie nun den an die Leser zu richtenden Ermahnungen zur Unterlage, und zwar V. 16 der Ermahnung V. 17. 18, und V. 19 der Ermahnung V. 20—22. So faßt auch v. Harleß den Zusammenhang: der Verf. hebe, im Gegensatz zu dem Wesen der Abgefallenen, in zwei parallelen Gliedern das hervor, was Christen gezieme.

V. 16. „Diese sind Murrer, Tadelssüchtige, die nach ihren

Lüften wandeln, und ihr Mund redet Aufgeblasenes, indem sie die Person ehren des Nutzens wegen.“

Vgl. 2 Petr. 2, 18. 19. Γογγυσταί nur hier; das Zeitwort Joh. 7, 12. 13; Apg. 6, 1; 1 Kor. 10, 10; Phil. 2, 14; 1 Petr. 4, 9. Μερψίμοιροι, ebenfalls nur hier, eigentlich sorte non contentus, dann überhaupt querulus, tabelsfüchtig vgl. de W., Pass. Lex. Als Grund des Murrens nimmt man Unzufriedenheit mit den Vorgesetzten an (so z. B. de W. mit Beziehung auf B. 11), oder mit Gottes Regierung (Stier), oder mit Gottes Gesetzen (Huth.). Ebenso bezieht man μερψ. entweder auf Gott (Beng., Huth.), oder auf die Menschen (vgl. de W.). Am sichersten wird man gehen, wenn man die angefügte Participialbestimmung κατὰ . . . πορευόμενοι beachtet. So schon Beda: tanto amplius quisque murmurat . . . quanto minus in se desideria carnis exstinxit, und Calv.: qui sibi in pravis cupiditatibus indulgent simul difficiles sunt ac morosi. Ihre Unzufriedenheit wird sich auf Alles erstrecken, was ihrem fleischlichen Streben in den Weg tritt. Καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα. Ὑπέρογκος eigentlich übermäßig an Umfang, dann überhaupt übermäßig, übertrieben, nur hier u. 2 Petr. 2, 18 im N. T., bei den LXX für ὑἱῶν, ἡψῶν, ἡψῶν. Nach 2 Petr. 2, 19 ist ihr ἐλευθερίαν ἐπαγγέλλεσθαι als solches ὑπέρογκον bezeichnet. — Hier ist wegen des Contrastes, der in der eng anschließenden Participialbestimmung θαυμάζοντες τλ. sich fühlbar macht, überhaupt an „hohe, stolze, aufgeblasene Worte, da doch gar nichts hinter ist“ (Huth.) zu denken; wohin auch jenes Rühmen von der Freiheit gehört, während sie selbst Knechte der Sünde sind und ihren Knechtsinn auch durch ihr Gebahren gegen die weltlich Hochstehenden verrathen. Anmaßung und Kriecherei sind Zweige desselben Stammes. Der Ausdruck θαυμάσιον im N. T. nur hier, bei den LXX für ὑἱῶν ἡψῶν Deut 10, 17; Hiob 13, 10; Sprüche 18, 5; θαυμάζειν hier Bezeichnung, wie ὡφελ. χάριν zeigt, des erheuchelten Respekts. Der Plur des Part. als ob λαλοῦσιν stände, statt τὸ στόμα λαλεῖ. Der Gedanke des Participialsatzes ist durch das Anacoluth stärker hervorgehoben Win. S. 505. Zu ὡφελ. χάριν vgl. 2 Petr. 2, 3. 14 fg

B. 17. 18. „Ihr dagegen, Geliebte, gedenket der Worte die zuvor geredet sind von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi

wenn sie sagten euch, daß am Ende der Zeit Spötter sein werden, welche nach ihren Lüsten der Gottlosigkeit wandeln“.

Den unzufriedenen, aufgedunsenen Neben jener Verführer, welche von ihren fleischlichen Begierden sich treiben lassen, werden nun die Worte der Apostel unseres Herrn Jesu Christi gegenübergestellt, mit denen sie den Lesern das Aufkommen solcher Spötter, die nach ihren gottlosen Lüsten wandeln, zuvor verkündet haben. Dieser Vorverkündigung sollen sie eingedenk sein, damit sie wissen, was es mit diesen Verführern für eine Bewandniß hat, und vor ihrer Verführung sicher bleiben. Neu ist hier der Ausdruck ἐμπαίεται, während κατὰ τὰς ἐπιθυμίας α. πορ. deutlich auf B. 16 zurückweist.

Die Ermahnung ὑμεῖς δὲ μνησθεῖτε entspricht dem Zwecke des Briefes B. 3 παρακαλῶν τλ. Die ῥήματα προςρ. wie 2 Petr. 3, 2: im Verhältniß zu dem dormaligen Eintritt ihrer Erfüllung zuborgeredete Worte vgl. Luth., Stier. Ὑπὸ τῶν ἐκ. τ. κ. ἡ. I. X. Wie wenig haben die Worte jener Menschen gegen die Worte dieser zu bedeuten! Der Verf. schließt sich hier nicht in die Zahl der Apostel ein; doch folgt an sich nicht, daß er sich überhaupt aus ihrer Zahl ausschließt; gleichwol halte ich die Behauptung, daß er nicht Apostel war (so schon Luth.), für richtig, vgl. Einl. S. 1. Der Verf. bezieht sich offenbar nicht auf die bestimmte Prädiction eines einzelnen der Apostel, sondern auf eine von den Aposteln insgemein überkommene Vorhersagung. Eine ausdrückliche Hinweisung auf 2 Petr. 3, 2, die Priorität dieses Briefes zugegeben, ist also nicht zu erkennen, was man doch erwarten müßte, wenn der Sinn des Verf. wäre, daß die dort zuborbeschriebenen Irrlehrer nunmehr erschienen seien. Heißt es doch auch ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, was auf den mündlichen Unterricht durch die Apostel hindeutet und keinesfalls ausdrücklich auf 2 Petr. 3, 2 hinweist. Ergo hi, ad quos scribit, ceteros quoque apostolos audierunt Beng. Die Zeit ihrer persönlichen Wirksamkeit ist anscheinend bereits vorüber; es gilt nunmehr, an das apostolische Wort in seiner Einheit gegenüber dem Worte der Verführung sich zu halten, der Anfang der Tradition vgl. Stier S. 92 und S. 13.

B. 18. Zu lesen: ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου (jedoch fehlt τοῦ in B C*). ἔσονται (so Tischb., wogegen Griesb., Lachm. nach

A C** ελεύσονται). Von der Fassung 2 Petr. 3, 3 weicht die hier gegebene im Einzelnen ab (dort ελεύσονται — ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν — ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίχεται — κατὰ τὰς ἡμέρας αὐτῶν — und ἀσεβειῶν fehlt ganz) und enthält von dem B. 4 der petr. Stelle angegebenen Inhalt der Spottreden nichts. Wollte der Verf. an jene petr. Stelle bestimmt erinnern, so steht man für diese Abweichung gar keinen Grund. Jedenfalls besteht für die vorliegende Stelle keine Nöthigung, sie als Hinweisung auf die petr. Stelle zu verstehen. Ὑμῖν, dem μνησθῆναι entsprechend, kann nicht für die ap. Würbe des Verf. beweisen (gegen Beng.). Zu ἐπ' ἐσχάτου, subst. Neutrum vgl. 1 Petr. 1, 20; Hebr. 1, 1; Win. 336, vermöge des Contextes Bezeichnung der letzten Zeit innerhalb der mit Christi Erscheinung angebrochenen Endzeit. Was für den Standpunkt der Weissagung noch Zukunft war, fängt bereits an Gegenwart zu werden. Ἐμπαίχεται, nur noch 2 Petr. 3, 3 = מַצְחִי Ps. 1, 1; Jes. 29, 20 u. a., Verächter des Heiligen aus Fleischeslust; ἐμπαίχεται hier als generelle Bezeichnung für B. 16. In die Klasse dieser ἐμπαίχεται gehören auch die Apg. 20, 29; 1 Tim. 4, 1 fg.; 2 Tim. 3, 2 fg. geweißagten ἀσεβεῖς vgl. Mt. 24, 11 fg. 23 fg. Ueber die nachdrückliche Nachstellung des ἀσεβειῶν vgl. Win. 172. 485. Er charakterisirt damit die ἐπιθυμίαι als solche, die auf Gottlosigkeit gerichtet sind. Der Plur. auch hier zur Bezeichnung der einzelnen Aeusserungen ihrer ἀσέβεια Win. 159.

B. 19. „Diese sind es, welche Trennung anrichten, Geistliche, ohne Geist.“

Wie B. 16 die Grundlage der Ermahnung B. 17, 18 bildet, so B. 19 die Grundlage für B. 20—22. Diese letzten Charakterzüge der Verführer bezeichnen namentlich ihre Art der Einwirkung auf das Gemeindeleben und den Grund dafür.

Zu lesen: οἱ ἀποδιόλκοντες ohne ἑαυτούς (nach A G J, viele Minn. u. Uebb. — so Griesb., Lachm., Tischb., de W. Huth.). Dann aber ist auch ἀποδιόλκω in seiner ursprünglichen transf. Bedeutung: „abgrenzen, absondern“ zu belassen, und nicht ἑαυτούς zu ergänzen oder ἀποδ. intransf. zu fassen. Denn jedenfalls wäre doch an Losagung von der Gemeinde und nicht an Abfall vom Glauben zu denken, was dem Fortschritt des Gebauens nicht entspricht. Die eigene Losagung dieser eingeschlichenen

erführer von der Gemeinde könnte ja nur erwünscht sein. So ist auch die bereits von Clem. Alex., Def., Luth., de W. vertretene Auffassung = Trennung anrichten auch für B. 29 fg. ein viel dienlicheres Motiv. Während sie äußerlich zur Gemeinde gehören (B. 4. 12) richten sie im Innern Trennung an, „indem sie Andere zu ihrer Partei hinüberziehen suchen“ (de W.). Nach Ritschl wäre nur gesagt, daß Trennungen stattfinden werden, und nicht gesagt, ob sie nur sich selbst einst von der Gemeinde scheiden, oder ob sie auch noch Andere mit sich ziehen werden. Allein ἀποδ. drückt nicht bloß eine Folge, sondern ein Thun aus.

Der Grund des ἀποδ. liegt in ψυχικοί, das selbst wieder durch πνεῦμα μὴ ἔχοντες erläutert wird. Sie ermangeln als ψυχικοί dessen, was als einigende Macht die Einzelnen zu Gliedern des Ganzen verbindet, vgl. die Antithese B. 20 — 22. ψυχικός hier wie 1 Kor. 2, 14 fg.; 15, 44, im Gegensatz des pneumatischen, derjenige, in welchem das natürlich bedingte und darum verderbte Leben allein waltet, der also „dem Trieb und Jag des eigenen unwiedergeborenen Herzens und der eigenen verblendeten Vernunft folgt“ Burger zu 1 Kor. 2, 14. πνεῦμα nicht die bedingende Macht des Lebens überhaupt, ohne welche der Leib tobt ist (Jak. 2, 26), und das mit der ψυχή selbst substantiell identisch ist, sondern das göttliche πνεῦμα, dessen Empfang die ψυχή der bestimmenden Macht der σὰρξ überhebt und jene sittliche Wandlung bewirkt, welche aus dem ψυχικός einen πνευματικός macht. Somit πνεῦμα trotz des fehlenden Artik. (vgl. Win. S. 111) der heilige Geist. Ψυχ. ist „der allgemeine Charakterzug, der sich dem B. 8. 10. 12 fg. 16 Dagelesenen unterlegt“ (de W.); die ψυχή in ihrer Selbstsucht das Princip der Trennung, wie πνεῦμα das der Einigung.

B. 20. 21. „Ihr aber, Geliebte, euch auf euren heiligsten Glauben erbauend, im heiligen Geiste betend bewahret euch in der Liebe Gottes, wartend auf die Erbarmung unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben.“

B. 20 fg. besagt nun, wie die Leser gegenüber solchen Gegnern B. 19 vor Allem „sich selbst berathen sollen“ (v. Harl.). Die Lesart betreffend gehört nach A B C u. a. τῇ ἀγ. ὑμῶν

πίστει nicht vor (G J), sondern hinter ἐποικ. ἐαυτούς. Als Hauptgedanke des Ganzen tritt in der Structur das ἐαυτοὺς ἐν ἁγ. Θεοῦ τηρήσατε heraus; aber fraglich ist, ob ἐν πν. ἁγίῳ π. προσευχ. (so die Meisten, Stier, Huth.) oder zu ἐποικ. ἐαυτοὺς τλ. gehört, in welchem Falle προσευχ. mit τηρήσατε eng zu verbinden ist. An sich schiedlich ist der Gedanke in dem einen wie dem andern Falle: denn der h. Geist ist es, welcher den Glauben gibt (1 Kor. 12, 3; 3, 16), und welcher beten lehrt (Röm. 8, 26). Aber bei der Verbindung mit ἐποικ. befremdet die Stellung von ἐν πν. ἁγίῳ; und diese Bestimmung gewinnt für den Hauptgedanken ἐαυτοὺς . . . τηρήσατε eine größere Bedeutung, wenn ὑμεῖς δὲ . . . πίστει die allgemeine Voraussetzung und ἐν πν. ἁγ. προσευχ. die nähere Bestimmung angibt, wie das τηρήσατε zu geschehen hat. Daß aber das Gebet nachdrücklich als Mittel der Bewahrung hervorgehoben werden soll, dafür spricht nicht nur das ergänzend sich anschließende προσδεχ. (vgl. Brückn.), sondern namentlich auch der vom Gedanken an die bewahrende und durch helfende Macht Gottes getragene Schluß B. 24 fg. Ist aber ἐν πν. ἁγ. mit προσευχ. zu verbinden, so darf diese Bestimmung nicht dem vorhergehenden ἐποικοδ. — πίστει subordinirt werden (so Huth.), da hiedurch, wie schon Brückn. bemerkt, die Construction schwerfällig wird, auch der subordinirte Participialsatz am ungehörigen Orte stünde, sondern ἐν πν. ἁγ. ist als näher Bestimmung des προσευχ. mit τηρήσατε zu verbinden.

Τῇ ἁγ. ὑμ. πίστει ἐποικ. ἐαυτούς. Gemeinsame Erbauung auf dem Grund ihres heiligsten Glaubens ist das Erste, was Noth thut gegenüber jenen die Gemeinde mit Spaltung bedrohenden Menschen, die Vorbedingung des τηρήσατε. Der Super ἁγωτάτη, magna cohortandi et urgendi vi (Beng.), im Gegensatz zu jenen nach ihren Lüsten wandelnden ψυχικοί. Πίστις nicht instrumental, sondern der Dat. von ἐποικ. abhängig, vgl. Eph. 2, 20; Win. S. 382. Die πίστις ist dann wie B. 3 zwar als ihr persönlicher Besitz, jedoch dabei inhaltlich als die παραδοδεῖσα, von ihnen angeeignete, gedacht. Es ist die von den Aposteln übernommene, Christum zum Inhalt habende πίστις „diese objective Fassung verlangen Beiwort und Zeitwort“ (1 B.). Zu ἐποικοδ. vgl. Eph. 2, 20; Kol. 2, 7; 1 Kor. 3, 1

= auch auf die *πίστις* erbauend, sodaß die *πίστις* das tragende Fundament ihres gesamten persönlichen Lebens wird, die Seele alles ihres Denkens, Wollens und Thuns. Von diesem *ἐποικοδ.* ist dann die innere Vollenbung und das geistliche Wachsthum erst die Folge (vgl. de W., Huth.). Was nach der einen Seite That göttlichen Erbarmens ist (vgl. Eph. 2, 20—22), muß nach der andern aneignende That des Menschen sein.

Ἐαυτούς = zunächst jeder sich selbst; aber die Einzelnen sind hier als Glieder des Ganzen gedacht, die in gemeinsamer Thätigkeit (so auch de W., Huth.) die Einheit der *οἰκοδομή* unter sich bewahren sollen. Ἐαυτούς also nicht = ἀλλήλους, sondern = ὑμᾶς vgl. Joh. 12, 8; Phil. 2, 4 u. a. Win. S. 136. — Unter Voraussetzung dieses *ἐποικοδ.* ἑαυτούς wird nun der Hauptsatz *τηρήσατε ἑαυτούς τλ.* näher durch *ἐν πν. ἁγ. προσευχ.* bestimmt: Gebet im h. Geiste ist das Mittel dieser Bewahrung. Während jene B. 19 keine *πνεῦμα* haben, sollen sie dagegen an dem h. Geiste das Element ihres Lebens und die Kraft ihres Gebetes haben Eph. 6, 18. Calv. zu *ἐν πνεύματι*: hinc sollicitudo, hinc ardor et vehementia, hinc alacritas, hinc fiducia obtinendi, hinc denique gemitus illi inenarrabiles Röm. 8, 26. — Ἐαυτούς ἐν ἁγ. Θεοῦ τηρήσατε — ἑαυτούς nicht ohne Absicht voran, vgl. B. 22; Win. S. 136. So auch Stier. Die ἀγάπη Θεοῦ ist nicht ihre Liebe zu Gott (Calv., Grot., Beng., Arnaud), sondern das Gnadengeschenk der ihnen zugewendeten Liebe Gottes, durch deren Macht sie hinwieder wider alle Gefahr festgehalten werden, vgl. 2 Kor. 13, 13; Eph. 3, 19; Win. S. 167. So auch Stier, de W., Huth. u. A. Für diese objective Fassung spricht der Gegensatz B. 19, der Ausdruck *τηρήσατε ε. ἐν* und die Analogie des folgenden *προσδεχ. τὸ χάρις*. Zu *τηρ.* vgl. *τετηρ.* B. 1. — *Προσδεχόμενοι* — εἰς ζωὴν αἰώνιον die das *τηρεῖν ἑαυτούς ἐν ἁγ. Θεοῦ* begleitende Grundstimmung des christlichen Lebens. „Die geschenkte Liebe Gottes ist Hindeutung auf ein kommendes Gut . . . man bleibt in der einmal geschenkten Liebe nur in der *ὑπομονή*“ (v. Harl.). „Darum soll unser Leben also gestellt werden, daß es nichts anderes sei als ein stetes Verlangen und Warten auf das zukünftige Leben, doch also, daß solches Warten gerichtet sei auf die Barm-

herzigkeit Christi“ (Ruth.). Τὸ ἔλεος, das zu erwartende Gut, kann nach dem Zusammenhang nur die schließliche Erbarmung Christi sein, welche durch das Gericht hindurch zum ewigen Leben hilft, Hebr. 9, 28; 1 Thess. 1, 10; Tit. 3, 13. So ist das Erbarmen Christi Anfang und Ende, Grund und Ziel des christlichen Lebens. Εἰς ζωὴν αἰώνιον ziehen Stier, Ruth. zu τῇ ρήσατε. Aber für τηρ. ist diese Bestimmung weniger nöthig als für προσδεχ., bei dem es auch steht. Es dient hier zur Erläuterung, welches ἔλεος gemeint sei: entweder so, daß εἰς ζ. αἰ., obwohl der Artif. nicht wiederholt ist (Win. S. 123), unmittelbar mit ἔλεος verbunden wird = die Erbarmung zum ewigen Leben, d. i. die in das ewige Leben rettet — oder so, daß es mit dem Verbalbegriffe προσδ. τὸ ἔλεος (Win. S. 125) verbunden wird: wartend auf die Erbarmung . . . behufs der Erlangung der ewigen ζωή. So auch Beng. Ueber πρὸς Win. S. 361. — „Da fasset er mit kurzen Worten, was ein ganz christlich Wesen sei“ (Ruth.). Hiemit hat auch das Schreiben, dessen Zweck B. 3 in das παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἀπαξ παραδοδεῖσθαι τοῖς ἁγίοις πλῆτει gesetzt ist, seinen Höhepunkt erreicht. Selbstbewahrung in der Liebe Gottes auf Grund des Glaubens mittelst des Gebetes im Geiste in zuversichtlicher Hoffnung auf das vollendende Erbarmen Christi zur Erlangung des ewigen Lebens, das ist die rechte Weise des ἐπαγων. τῇ πλῆτει. Indem Judas die rechte Selbstbewahrung lehrt, stellt er die Herrlichkeit Dessen vor die Augen, wovon jene Gegner sich lossagen. Memorat Patrem Filium et Spiritum sanctum, memorat fidem, amorem, spem Beng. So reiht sich diese Stelle dem Taufbefehl Mt. 28, 19 und dem apost. Segenswunsche 2 Kor. 3, 13 und anderen Stellen, wie 1 Kor. 12, 4—6; 2 Petr. 1, 2 an, in welchen das Geheimniß der Trinität in ihrer heilsgeschichtlichen Verwirklichung ausgesagt ist (vgl. Hofm. Schriftb. I, 200 fg.).

B. 22. 23. „Und die Einen straft, wenn sie zweifeln; die Anderen rettet aus dem Feuer sie reißend; der Anderen erbarmt euch mit Furcht, indem ihr auch den vom Fleische befleckte Rock hasset.“

Die Recepta, welcher Knapp und Stier folgen, liest nach G J: καὶ οὕς μὲν ἐλεεῖτε (ἐλεᾶτε auch B C**) διακρινόμενοι

οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε ἐκ (τοῦ) πυρὸς ἀρπάζοντες μισοῦντες τλ. Zu übersf.: Und der Einen erbarmt euch Unterschied machend (sie unterscheidend von den Anderen), die Anderen aber rettet mit Furcht aus dem Feuer sie reißend, indem ihr hasset u. s. w. Von dieser Lesart entfernt sich am weitesten die dreigliederige in A B Vulg. u. a., welcher schon Beza, dann Griesb., Beng., Lachm., Tischb., Huth., Brückn., Harl. den Vorzug geben: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (so A B* C — dagegen B ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες τλ. In der Mitte hält sich die Lesart C, welcher de W. mit Mill, Seml. folgt: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (C** ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες ἐν φόβῳ μισοῦντες τλ. = die Einen strafet, welche zweifeln, die Anderen rettet aus dem Feuer sie reißend, indem ihr mit Furcht (vor eigener Ansteckung) hasset u. Den meisten äußeren Anspruch auf Geltung hat die zweite Lesart. Die rec. hat nur für ihr Δεῖτε im ersten Gliede die Codd. B C** für sich, dagegen in der Voranstellung des ἐν φόβῳ die älteren Codd. gegen sich, erklärt das Schwanken der Lesart ἐλέγχετε und ἐλεᾶτε nicht und erweist sich durchweg als eine conformirende (διακρινόμενοι), die Schwierigkeiten beseitigende, vielleicht auf der Lesart B mit seinem doppelten ἐλεᾶτε ruhende (ähnlich Beng.). Die Lesart C spricht mit ihrem ἐλέγχετε — διακρινομένους — und dem nachgestellten ἐν φόβῳ für die Lesart A B; ihre Auslassung des οὓς δὲ ἐλεᾶτε aber als dritten Gliedes, welches neben σώζετε als überflüssig erscheinen konnte, hat gegen sich, daß das Schwanken der Lesarten zwischen ἐλέγχετε und ἐλεᾶτε, das doppelte ἐλεᾶτε in B, das ἐλέγχετε von neun Minn. an dritter Stelle vermuthen lassen, daß hier an dritter Stelle ein Verb. gestanden habe (vgl. Brückn.). Da nun die Lesart A B einen guten, wenn auch nicht so einfachen Sinn gibt wie die von C, so hat die Auslegung kein Recht, von ihr abzugehen.

B. 20 fg. haben von der rechten Selbstbewahrung gegenüber den Verführern B. 19 gehandelt; B. 22. 23 handeln nun von der Bewahrung und Rettung Anderer, deren Voransetzung die rechte Selbstbewahrung bildet. Qui sibi jam consuluit consulat aliis Beng. De W. hat richtig gesehen,

daß es sich dabei nicht sowohl um die Verführer, als die Verführten handelt. Treffend ist auch was Stier bemerkt, daß in dem προσδεχ. τὸ ἔλσος τλ. bereits eine Hinweisung darauf liege, daß ihnen barmherzige Liebe gegen die Sünder gezieme; und barmherzige Liebe ist auch das Gemeinsame des verschiedenen Verfahrens, das B. 22 fg. vorgezeichnet ist. — Drei Klassen unterscheidet Iudas und demnach eine dreifache Weise der Einwirkung. Die Angehörigen der ersten bezeichnet er direct als διακρινόμενους = Zweifelnde, qui intellectu laborant Beng.; die der zweiten indirect durch die an ihnen zu übende rettende Thätigkeit (σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες) als bereits von dem Verderben Ergriffene, aber doch noch der rettenden Liebe Zugängliche, der Hoffnung Raum lassende; die der dritten indirect als solche, deren Verderben bereits so weit gebiehn ist, daß die rettende Annäherung ein mit Schen und Haß vor allem Unheiligen gewappnetes Erbarmen fordert. Diese Auffassung des διακρίνειν bedarf nach dem neuest. Sprachgebrauch keine Rechtfertigung; die Bedeutung „sich scheiden“ (Def.) ist nicht neutestamentlich und paßt nicht in den Zusammenhang mit B. 19, demnach das διακρίνειν gemeinsame Voraussetzung bei Allen B. 22 fg. ist, und unterscheidet deshalb die erste Klasse nicht bestimmt genug von den anderen. Eher könnte man die Bedeutung „streiten“, vgl. B. 9, annehmen. Es sind solche gemeint, denen das anmaßende Gebahren jener Verführer (B. 16; 2 Petr. 2, 18; 3, 16) imponirt, sodaß sie schwanken und der ἀπιστία Raum geben, statt sich nach B. 20 um so fester auf den Glauben zu gründen. Solchen gegenüber verordnet er das ἐλέγχειν, die beschämende, strafende Ueberführung ihres Unrechts: es soll die sittliche Schuld ihres διακρίνειν ihnen mit Ernst zu Gemüth geführt, ihr Gewissen durch züchtigende Liebe scharf angefaßt werden, vgl. Tit. 1, 13. Verschieden soll das Verfahren gegen die zweite Klasse sein. Das Unterscheidende besteht aber nicht darin, daß dem ἐλέγχειν die ὀργή, dem σώζειν die Liebe zu Grund liegt, sondern in der besonderen Art des durch ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες bestimmten σώζειν (vgl. Brückn. gegen Huth.): es ist eine Art der Rettung, welche der Dringlichkeit der Ge-

fahr entsprechend jedes dienliche Mittel mit aller Energie ergreift, die Rettung einer so zu sagen gewaltthätigen Liebe. *Rapida vi, quacunque parte prehensi, servari debent.* Dasselbe Bild Am. 4, 11; Zach. 3, 2; 1 Kor. 3, 15. Denn die hier Gemeinten sind bereits der Verführung anheimgefallen, unterscheiden sich aber von denen der dritten Art dadurch, daß sie noch nicht in demselben Maße, wie diese, von dem Verderben inficirt und durchdrungen sind. Die Gewaltthätigkeit der Liebe, die gegen sie aufgerufen wird, scheint anzudeuten, daß mehr Unselbständigkeit und Schwäche als geflissentliche Bosheit sie zu Fall gebracht hat. Οὐς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ heißt es dagegen von denen der dritten Klasse im Gegensatze zu dem frischen, thatkräftigen Eingreifen der Liebe vorher. Als ein bloßes unthätiges Mitleiden läßt sich das ἐλεᾶτε nicht fassen. So Luth.: „laßt sie gehen, macht euch von ihnen und habt nichts mit ihnen zu schaffen“; ein Gedanke, der gewiß anders ausgedrückt sein würde. Wo wahres Mitleid ist, da ist auch das Verlangen zu retten; und so nur schließt sich ἐλεᾶτε den beiden vorigen Gliedern passend an. Aber es ist durch ἐν φόβῳ als ein Erbarmen mit zurückhaltender Scheu bestimmt, und dieses ἐν φόβῳ wird durch μισοῦντες καὶ τλ. erklärt = indem ihr hasset selbst den vom Fleische befleckten Noth. Χιτῶν das dem Leibe anliegende und darum der Befleckung durch das Fleisch ausgesetzte Unterkleid, wobei B. 8 zu vgl. σάρκα μαινοῦσιν. Die geistige Rettung ist unter dem Bilde der leiblichen dargestellt, wobei der Rettende den zu Rettenden am χιτῶν ergreift, aber zugleich zu erkennen gibt, daß er selbst die Berührung des befleckten Gewandes innerlich verabscheut. *Aliter ex igne, inquit, aliter ex luto eximendi sunt . . . hi fere intacti a vobis ex hoc ipso sentiant vestrum odium et vestrum fastidium adversus ipsam impuritatis superficiem Beng.* Das befleckte Gewand, im Unterschiede von dem befleckenden Fleische, kann nur *totus vitae habitus exterior* (Beng.) sein, vgl. damit Off. 3, 4 οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱματῖα αὐτῶν καὶ περιπατήσουσι μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς. Vult fideles non tantum cavere a vitiorum contactu, sed ne qua ad eos contagio pertingat, quicquid affine est ac vicinum fugiendum esse admonet. Gewiß ist hier

besonders an diejenigen zu denken, welche in jenes πορεύομαι κατὰ τὰς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας B. 16 sich haben verflechten lassen, und deren Reden, Thun und Lassen, kurz deren ganzer Wandel dadurch verunreinigt ist. Der Verf. warnt vor jener falschen Herablassung der Liebe, die um zu gewinnen ihren Haß gegen das Unheilige verleugnet. „Es darf die rettende Liebe zum Sünder dem Haß gegen die Sünde nicht Abbruch thun“ (Stier, der die praktische Bedeutung des hier Gesagten S. 119 fg. treffend erläutert).

§. 4. Lobpreisender Schluß des Briefes.

(1, 24. 25.)

Uebereinstimmend mit der Weise des Ap. Paulus Röm. 16, 25; Eph. 3, 20 vgl. 1 Petr. 5, 10. 11, wendet sich die Rede in raschem Uebergange von der Ermahnung der Leser aufwärts zu Gott, nicht erst zur Bitte, sondern zu gläubensfreudigem Lobpreis Dessen, bei dem die Kraft ist zu verwirklichen, was die Ermahnung als Aufgabe vorgehalten hat. Ostendit nihil posse exhortationes nostras nec studia, nisi ex Dei virtute eventus proveniat (Calv.).

B. 24. 25. „Dem aber, der euch behüten kann ohne Fehl und stellen vor seine Herrlichkeit fehlos mit Frohloeden, dem alleinigen Gott, unserem Heilande, durch Jesum Christum unseren Herrn Herrlichkeit und Hoheit, Macht und Gewalt vor aller Zeit und jetzt und in alle Ewigkeit! Amen.“

B. 24. Eine hohe Aufgabe, mitten unter der Verführung sich selbst zu bewahren und dabei Andere zu berathen, hat Judas seinen Lesern vorgehalten. Als Mittel der Selbstbewahrung, die hinwieder Bedingung aller rettenden Einwirkung auf Andere ist, hat er bereits B. 22. das Gebet im h. Geiste bezeichnet, wornach die Kraft der Selbstbewahrung von oben kommt. Dem entspricht nun der lobpreisende Schluß, in welchem Judas zu dem Gedanken B. 20 fg. zurückkehrt. Mit τῷ δυναμείῳ (Röm. 16, 25; Eph. 3, 20) ist sofort der Hauptpunkt dieser Doxologie benannt: nicht sie vermögen es, sondern Gottes Macht muß es thun. Die Lesart αὐτοῦς in B J h u.

vielen Sinn., von Tischb. u. de W. beibehalten, läßt sich aus innern Gründen nicht vertheidigen. Der Verf. soll sich im Aufschwung der Andacht von den Lesern abwenden und hier plötzlich in der dritten Person von ihnen reden (de W.), nachdem er von Anfang an zu ihnen geredet. Und mit ἡμῶν B. 25 wäre dieser Standpunkt im nächsten Augenblick wieder aufgegeben. Noch weniger freilich läßt sich an die Verföhrer oder Verföhrten B. 22 fg. denken, in Ansehung deren nicht von dem φυλάξαι ἀπταίστους, sondern vielmehr von dem σῶσαι gesagt sein müßte, und wie unpassend würde der Schluß des Briefes nicht auf die Leser, sondern auf die B. 12 Gemeinten sich beziehen! Auch ist nicht zu verkennen, wie dieser Schluß auch der Ermahnung an die Leser B. 20 fg. so genau entspricht (vgl. Calv.). So wird demnach mit Lachm. ὑμᾶς (G, die meisten Sinn. u. Uebb.) zu lesen sein. Φυλάξαι Bezeichnung der schützenden Aufsicht, welche bewirkt, daß sie nicht fallen. Ἀπταίστους nur hier = die nicht anstoßen, fallen. Zwar sagt Jakobus (3, 2): πολλὰ πταίμεν ἅπαντες, aber der Verf. meint ein Fallen, das Fall ist -und bleibt im Gegensatz zum Aufstehen (Ruf. 2, 34; 2 Petr. 1, 10) — das also das στῆσαι κατενώπιον τλ. ausschließt. Καὶ στῆσαι führt das angefangene Bild weiter. Seine Macht schützt vor dem Falle auf dem Wege und stellt zuletzt vor das Angesicht seiner Herrlichkeit, als Ziel des Weges 1 Petr. 5, 10, tabellos in Frohlocken. Κατενώπιον (vgl. über die Zusammensetzung Win. S. 93) τῆς δόξης αὐτοῦ: nämlich bei deren Offenbarung vgl. B. 21 προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τλ. Die δόξα, von der sie dann bestrahlt werden, ist die sichtbare Darstellung seiner Herrlichkeit. Wann sie ἄμωμοι = untadelige sind, lehrt B. 20 fg. Ἐν ἀγαλλιάσει tritt an die Stelle des προσδέχεσθαι, vgl. 1 Petr. 1, 8. 9; 4, 13; zum Ganzen Kol. 1, 22; 1 Theß. 3, 13.

B. 25. Σοφῶ ist aus Röm. 16, 27 eingeschoben, während διὰ Ἰ. Χ. τοῦ κυρ. ἡμ. und πρὸ πάντος τοῦ αἰῶνος ihr echt zu halten sind. Der umschreibenden Bezeichnung durch τῷ δυναμένῳ τλ., welche den besonderen Grund der Lobpreisung enthält, folgt nun appositiv die directe Bezeichnung mit μόνῳ θεῷ τλ. Den Einigen, außer dem es keinen

gibt, nennt er Gott, nicht etwa mit Beziehung auf die Gegner (1, 4), sondern weil er als der Einzige Gegenstand aller Lobpreisung ist wie Röm. 16, 27; 1 Tim. 1, 17. (Der Artif. fehlt wie 1 Thess. 1, 9 vgl. Win. S. 111.) Das Attribut σωτήρι ἡμῶν von Gott wie 1 Tim. 1, 1; 2, 3; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4, und zwar auch hier nicht wegen der künftigen Erlösung, sondern der bereits geschenkten B. 3; auf das Grundverhältniß ist hingewiesen, aus dem alle Bewahrung hervorgeht B. 24. Διὰ 'Ι. Χ. τοῦ κυρ. ἡμ. ziehen de W., Huth. zu σωτήρι ἡμῶν. Bedeutsamer ist die Verbindung mit dem folgenden, wie Röm. 16, 27; Eph. 3, 21; 1 Petr. 4, 11. Durch Christum soll Gott die ihm gebührende Herrlichkeit werden, sofern er es ist, der den Vater verherrlicht und die Anerkennung seiner Herrlichkeit herbeiführt. Diese Bestimmung διὰ τλ. erscheint um so gewichtiger, als die Gegner τὸν μόνον δεσπ. καὶ κύρ. 'Ι. Χ. leugnen B. 4. Schon Beda nimmt für diese Verbindung das Wort Δόξα nicht Lobpreis, sondern als Gegenstand der Anerkennung wie das Folgende = Herrlichkeit, μεγαλ. = Hoheit: κράτος = Macht, ἐξουσία Gewalt, imperium. Δόξα u. κράτος so doxologisch auch 1 Petr. 4, 11; 5, 11; Off. 1, 6; 5, 13; μεγ. καὶ ἐξουσία nur hier so; vgl. jedoch 5 Mo 32, 3 LXX δότε μεγαλ. τῷ θεῷ ἡμ.; der Ausdruck μεγαλ. noch Hebr. 1, 3; 8, 1. Eine gesonderte Beziehung von δόξ. und μεγαλ. auf μόνῳ θεῷ, von κράτ. und ἐξ. auf τῷ δυνατῷ (Beng., ähnlich Stier) ist nicht angedeutet. Πρὸ παντὸς αἰῶνος innerhalb des N. T. die umfassendste Bezeichnung einer alle Zeiten umschließenden und in sich befassenden Ewigkeit. Daß wir sonst keine neuest. Doxologie haben, die, wie hier geschieht, bis vor den Weltlauf zurückgeht (Stier), ist kein genügender Grund gegen die beglaubigte Echtheit des π. παντὸς τοῦ αἰῶνος. Der Lobpreis der Gemeinde hebt freilich erst in der Zeit an, stimmt aber ein in einen Lobpreis, der vor der Weltzeit ertönt und in Ewigkeit forttrönt, und zwar ist es wie derselbe Gott, so derselbe Christus nach seiner engen Mittlerstellung, durch den er ertönt. De W. will daru nicht εἶη, sondern ἐστὶ ergänzen. Καὶ νῦν Bezeichnung d.

gegenwärtigen Heilszeit; die πάντες οἱ αἰῶνες alle noch kommenden — summirende Bezeichnung der Ewigkeit. Ἀμὴν zur Befräftigung der Doxologie, vgl. Röm. 1, 25; 9, 5; 16, 27; Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Petr. 4, 11; 5, 11; 1 Tim. 1, 17; Off. 1, 6; außerdem kommt es am Schluß von Briefen nur noch Gal. 6, 18; Hebr. 13, 25 (2 Petr. 3, 18) als Befräftigung der angewünschten χάρις vor.

•

Folgende aus Versehen nach der ersten Ausgabe des r. Pfes-
mann'schen Schriftbeweises angegebenen Citate kttet man nach
der zweiten zu verbessern:

E. 36	hat Schrift.	I E. 128:	I E. 145
E. 39	-	I E. 148:	I E. 65
E. 41	-	I E. 227:	I E. 250
E. 51	-	II 1 E. 65:	II 1 E. 96

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

B i b l i s c h e r C o m m e n t a r

über

sämmtliche Schriften des Neuen
Testaments

zunächst

für Prediger und Studirende.

Von

Dr. Hermann Olshausen.

Nach dem Tode des Verfassers

fortgesetzt

von

Dr. Johannes Heinrich August Ebrard

und

Lic. August Wiesinger.

S e c h s t e r B a n d.

Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannis.

Vierte Abtheilung. Die Briefe Johannis.

Königsberg, 1859.

Bei August Wilhelm Unzer.

Die

Briefe Johannis.

Nebst einem Anhang über die katholischen Briefe.

Von

Dr. Joh. Heinr. Aug. Ebrard,

Consistorialrath und Hauptprediger zu Speier.

Königsberg, 1859.

Bei August Wilhelm Unzer.

CONFIDENTIAL

1. The first step is to identify the problem.

...and the *Journal of the American Medical Association* has been the most influential of the medical journals in the United States.

Dem

lieben und verehrten Freunde

K a r l S u d h o f f,

Pic. und Pfarrer der deutsch-reformirten Gemeinde in Frankfurt a. M.

in herzlicher Liebe und Hochachtung

gewidmet

vom

Verfasser.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

noch die Nachlese einiger von ihm nicht berücksichtigten zu verbinden.

Dem ganzen bisherigen Usus des Olshausen'schen Commentars entsprechend, habe ich aber (im Unterschiede von Düsterdieck) hier ebenso wie früher beim Hebräerbrieff und bei der Apokalypse nicht die divergirenden exegetischen Ansichten, sondern den auszulegenden Text zum formellen Ausgangspunkt der exegetischen Untersuchung genommen, und die verschiedenen exegetischen Ansichten stets erst da berücksichtigt, wo die rein analytische Textbetrachtung von selbst auf eine Möglichkeit verschiedener Constructions- und Auslegungsweisen leitete. Dieses strenge Einhalten der analytischen (oder wie Delitzsch sie nennt: reproductiven) Methode schien mir bei dem ersten Brieffe Johannis doppelt wichtig und nothwendig. Denn je minder der Gedankenfortschritt in diesem herrlichen Brieffe ein dialektisch vermittelter, je mehr er ein auf Intuitionen ruhender und in Intuitionen sich bewegender ist, um so nothwendiger ist es, in stillem, gesammeltem Beschauen den Text ruhig auf sich wirken zu lassen, bevor man sich in das zerstreuende Gewühl der verschiedenen mit einander streitenden Ansichten begibt. Es hat sich mir auf diesem Wege hier und da neues ergeben*), namentlich, was den inneren Zu-

*) Das stilistisch nicht ganz glücklich gerathene Urtheil meines jungen Freundes Lic. Niehm (in dessen „Lehrbegriff des Hebräerbrieffs“; Vorrede S. VI), daß er meinem Commentar über den Hebräerbrieff zwar manche Belehrung entnommen, mir aber, wo ich neue Erklärungen „versucht“, nur selten habe beistimmen können, hätte mich fast abschrecken

sammenhang und die innere Gliederung der einzelnen Abschnitte (z. B. die Stellung von Kap. 4, 13—16 zu Kap. 4, 2—6 und Kap. 4, 7—12) betrifft; aber auch der äußere Bau der Abschnitte ist mir auf diesem Wege sehr durchsichtig geworden, und es sollte mich herzlich freuen, wenn das, was sich mir über die fünf Hauptabschnitte des Briefes (ungesucht) ergeben hat, als ein wesenhafter Gewinn und stichhaltiges Ergebniß in allgemeineren Kreisen anerkannt werden sollte.

Wo immer ich Ansichten der verschiedenen Exegeten angeführt habe, habe ich mich der größten Gewissenhaftigkeit im Citiren und Reproduciren ihrer Ansichten befleißigt, und bin mir bewußt, wenigstens nicht mit Wissen und Willen irgend einen derselben beeinträchtigt zu haben. Strenge Gewissenhaftigkeit, in dieser wie in jeder Hinsicht sollte jeder Exeget sich zur Pflicht machen. Denn es berührt immerhin unangenehm, wenn ein früherer Commentator sich von einem späteren nur in denjenigen Fällen, wo dieser von ihm abweichen zu müssen glaubt, berücksichtigt, und nicht auch in den Punkten, in welchen der spätere ihm beistimmt, anerkannt findet*).

können, wieder neue Erklärungen zu versuchen; doch beruhigt mich bei näherem Studium seines recht fleißigen und dankenswerthen Buches die Beobachtung, daß er mir denn doch ziemlich ebenso häufig und ebenso dankbar beistimmt, als anderen Exegeten.

*) Wenn ein, mir persönlich wohlwollender Gelehrter bei Besprechung von Hebr. 9, 4 unter den von mir beigebrachten Lösungsversuchen der Schwierigkeit nur denjenigen nennt, dem er nicht beistimmt, späterhin aber die in der Verweisung auf 1 Röm. 6, 22 liegende Lösung als die richtige ganz so beibringt, als ob dieselbe nicht auch schon bei mir zu lesen wäre,

Es handelt sich dabei nicht um eine kleinliche Eitelkeit auf die Priorität des einen oder anderen exegetischen Gedankens oder Fundes, sondern um die Frage, in welchem Lichte die Person und Capacität des früheren Commentators den Lesern des späteren erscheine. Aus diesem Grunde habe ich mit Sorgfalt jeden einzelnen Ausleger der Johannisbriefe ebenso da, wo ich mit ihm einverstanden bin, als da, wo ich von ihm abweiche, genannt*) und jedem das Seine gelassen.

Indem ich nun hier in meiner Mitarbeiterschaft an dem „biblischen Commentar“ zum Ende gekommen bin, drängt es mich, bei diesem Anlaß noch ein Wort pro domo, ich meine zur eigenen Entschuldigung zu sagen. Man hat mir hin und wieder den Vorwurf gemacht, daß meine Schriften (zunächst wohl meine Commentare) hin und wieder Spuren von „Flüchtigkeit“ an sich trügen. Diesen Vorwurf muß ich entschieden zurückweisen. In meine Erklärung des Hebräerbriefes hat sich S. 77 lediglich in Folge einer Confusion in den der Arbeit zu Grunde gelegten Excerpten, der ärgerliche error eingeschlichen, als ob die Worte καὶ κατέστησας κλ. nicht dem hebräischen Urtext entstammten; derartiges kann

so habe ich allen Grund, dies für ein völlig absichtsloses Versehen zu halten.

*) Natürlich gilt dies mit der doppelten Beschränkung, daß völlig haltlose oder unbedeutende Interpretamente hin und wieder ganz übergegangen sind, und daß, wo die Ausleger massenhaft für die eine oder andere Auslegung auftreten, nicht jedesmal alle aufgezählt sind, sondern nur die Urheber und hauptsächlichsten Begründer.

aber auch bei sorgfältiger Arbeit begegnen *), und ein ganz vereinzelt stehender Fall solcher Art berechtigt noch nicht zu einem allgemein hingestellten Tadel. Was ich geschrieben habe, habe ich stets sorgfältig und gewissenhaft ausgearbeitet; ich habe aber auch alle Ursache gehabt, die Glücklichen zu beneiden, welche als Fachprofessoren in einer Facultät ihre ganze Lebenskraft und Lebenszeit auf die Durcharbeitung ihres speciellen Faches verwenden durften; so gut ist es mir nicht geworden; als Privatdocent und Repetent hatte ich wöchentlich über sechs verschiedene Gegenstände (täglich zwei Stunden) Conversatorien zu halten, las daneben noch je zwei Collegia im Semester, und arbeitete meine „Kritik der evangelischen Geschichte“ gegen Strauß aus, über welche der Erfolg selber ein mich ermuthigendes Urtheil gesprochen hat. Neutestamentliche Exegese und Einleitung betrachtete ich damals als mein specielles Fach. Aber nach Zürich berufen und als Professor für alt- und neutestamentliche Einleitungswissenschaft angestellt, mußte ich nun auch in das ungeheure und schwierige Gebiet der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft mich hineinarbeiten, und that dies mit um so größerer Sorgfalt, als das nämliche Fach dort durch einen Kollegen entgegengesetzter Richtung factisch vertreten war. Drei Jahre später folgte ich

*) So ist dem sel. Olshausen in der ersten Auflage seines Commentars über die Synoptiker das weit schlimmere begegnet, zu schreiben, Petrus rede bei der Verklärung Christi darum nur von drei Hütten, „weil ihm die Verklärten keiner Hütten zu bedürfen schienen.“

dem Rufe nach Erlangen, wo ich abetmals in ein neues Feld, in das der Dogmatik, mich hineinzuerwerfen hatte; da ich aber als Professor der reformirten Theologie extra facultatem angestellt war, brachten es die Umstände mit, daß ich neben der Dogmatik, je nach dem was von Anderen gerade nicht gelesen wurde, die verschiedensten Collegien (exegetischer, kirchengeschichtlicher und praktischer Art) zu lesen veranlaßt war; und nach des seligen Consistorialrath Dr. Kaisers Tode wurden mein College Hofmann und ich vom Königlichen Staatsministerium aufgefordert, bis zur Wiederbesetzung jener Stelle sein Fach (der alt- und neutestamentlichen Einleitungswissenschaft) einstweilen zu versehen. So kam es, daß unter den zweiundzwanzig Semestern (1842—1853), welche ich in akademischer Lehrthätigkeit zugebracht, keines war, an welchem ich nicht wenigstens ein neu ausgearbeitetes Collegium gelesen hätte. Wer nun in solcher Weise durch die Umstände genöthigt worden, von einem Gegenstande auf den andern überzuspringen, an den wird man billigerweise andere Forderungen stellen und einen anderen Maßstab anlegen müssen, als an den, welcher sich sein Leben lang auf ein bestimmtes Hauptfach zu concentriren in der glücklichen Lage war. Denn wo man nicht ruhig in einem Gegenstande fortarbeiten und mit der Wissenschaft fortleben kann, sondern begonnenes liegen lassen, liegen gelassenes wieder aufnehmen und mittlerweile erschienenenes massenhaft nacharbeiten und nachholen muß, da ist es unvermeidlich, daß Kleinig-

keiten dem Blick entgehen. Uebrigens dürfte denn doch wohl auch der freiere Umblick in der Gesamtheit der Theologie, welchen man bei solchem nothgedrungenen Wechsel der Beschäftigung gewinnt, für die Wissenschaft seine Früchte tragen.

Speier, den 24. Februar 1859.

Dr. Ebrard.

Inhaltsanzeige.

Der erste Brief Johannis.

Einleitung.

	Seite
§. 1. Die briefliche Form.....	3
§. 2. Identität des Verfassers des Briefes mit dem Evangelisten...	8
§. 3. Echtheit des Briefes.....	14
§. 4. Verhältniß des Briefes zum Evangelium.....	17
§. 5. Zeit und Ort der Abfassung und Leserkreis.....	39
§. 6. Dictionsweise und Geist des Briefes.....	46
§. 7. Literatur.....	47

Auslegung.

Der Eingang.....	49
Erster Theil. Mittelpunkt der ἀγγελία: Gott ist Licht.....	85
Zweiter Theil. Die Stellung der Leser zum Licht als einem bereits scheinenden.....	147
Dritter Theil. Die Kinder Gottes in ihrer Stellung zur Feind- schaft der Welt.....	224
Vierter Theil. Der Geist aus Gott ist ein Geist der Wahrheit und der Liebe.....	299
Fünfter Theil. Der Glaube überwindet die Welt.....	345
Uebersetzung.....	387

Der zweite Brief Johannis.

Einleitung.....	397
Auslegung.....	421

Der dritte Brief Johannis.

Auslegung.....	442
Uebersetzung der beiden Briefe des Presbyter Johannes.....	453
Schlußbetrachtung über die katholischen Briefe....	456

661 2020.10.10

2020.10.10

2020.10.10

2020.10.10

2020.10.10

2020.10.10

2020.10.10

2020.10.10

2020.10.10

er erste Brief Johannis.

Einleitung.

§. 1. Die briefliche Form.

Die neuteamentliche Schrift, welche unter dem Titel „Erster Brief Johannis“ in unserem Canon steht, trägt nicht nur den Namen ihres Verfassers nicht an der Stirn, sondern beginnt nicht einmal mit einer Anrede, schließt mit keinem Segensworte. Daher kam es, daß nicht nur Hyperkritiker das Gine eifelt haben, ob dieser Brief von Johannes, sondern selbst jene, den johanneischen Stilus nicht verkennende Kritiker das zweifeln, ob es überhaupt ein Brief sei. Den Anfang machte J. Heidegger (enchiridion bibl. Tig. 1681 p. 986: scriptum licet epistola insigniatur, censeri tamen potest brevis quaedam lianae doctrinae epitome et evangelii a Joanne scripti succinctum dam enchiridion, cui adhortationes quaedam pro communi totius christianae conditione adjectae sunt. Non enim, ut reliquae epistolae, salutatione ac salutatione inchòatur, neque etiam salutatione et clauditur). In wesentlich gleichem Sinne sprach sich Bengel (p. 1184) aus, welchem Eilienthal, J. D. Michaelis, J. G. Horn, Storr, Berger, Bretschneider und Neuß folgen. Sie alle halten unsere fragliche Schrift für eine Art Abhandlung und Aufsatz. Denn der Umstand, daß die Leser nicht angesprochen werden, mache eine Schrift noch nicht zu einem Briefe; (bemerkt Michaelis) müßten auch Wolfs „mathematische Beweissgründe“ für einen Brief gelten.

Die Mehrzahl der Ausleger und Kritiker hat sich nun aber gegen jene Ansicht Heideggers und Bengels ausgesprochen. Gegen Michaelis und Storr trat insbesondere W. S. C. Ziegler auf (in Henke's Magazin für Religionsphilosophie Bd. VI, 2, S. 254), und machte geltend, daß sich hier eben mehr finde, als eine bloß formelle Apostrophirung des geneigten Lesers; daß der Verf. vielmehr von einem bestimmten persönlichen Verhältniß aus rede, das er zu den Lesern einnehme. Ihm folgt denn auch die Mehrzahl der neueren Commentatoren, namentlich auch De Wette (S. 231), Düsterdieck (I, S. X), Luther (S. 11), Sander (S. 11).

Und in der That wird man bei einiger Besonnenheit soviel gewiß zugestehen müssen, daß jene erstgenannten Gelehrten sicherlich viel zu weit gegangen sind, wenn sie aus dem Mangel der Briefform sofort den Schluß gezogen haben, daß dies Schreiben nicht an einen ganz bestimmten Leserkreis gerichtet, sondern ein allgemeiner Aufsatz, eine Abhandlung, gleichsam ein zur allgemeinen literarischen Veröffentlichung innerhalb der Christenheit bestimmtes Buch, gewesen sei. Dagegen ist positiv daran zu erinnern, daß der Autor sich selbst in eine bestimmte persönliche Beziehung zu den Lesern setzt (1, 1 fg.; 2, 27; 5, 13) und daß er ganz bestimmte Leser vor Augen hat, deren Glauben er kennt (2, 20 fg.; 4, 4), eine Gemeinde oder mehrere, deren Geschichte ihm vor Augen steht (2, 19; vgl. die Erkl. z. d. St.) und die er vor bestimmten Gefahren zu warnen hat (2, 18 und 26; 4, 1 fg.; 5, 16 und 21); und negativ daran, daß die Anordnung des Stoffes, obwohl eine klar disponirte, doch keine abhandlungsmäßige ist, indem „bei aller Ordnungsmäßigkeit doch jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Composition und Darstellung herrscht, wie sie dem unmittelbar praktischen Interesse und der parakletischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht.“ (Düsterdieck S. X.)

Ein Schreiben an bestimmte Leser ist also der erste Brief Johannis gewiß. Gleichwohl enthält die Beobachtung, auf welche Heidegger, Michaelis u. s. w. ihre falsche Folgerung gebaut haben, doch ein wichtiges Moment, welches man nicht so ohne weiteres bei Seite werfen sollte. Daß ein wirklicher eigentlicher Brief ohne Gruß und Segenswunsch schließt, kann zwar

vorkommen; Jakobus schließt den seinen mit einer Sentenz, die statt eines Segenswunsches eine Segensverheißung in sich schließt (Jak. 5, 19—20), Judas den seinigen mit einer Doxologie, welche (B. 28) freilich einen Segenswunsch enthält. Unser Johannisbrief schließt statt dessen mit einer prägnanten Mahnung; warum sollte aber ein wirklicher Brief nicht allenfalls auch in eine solche, alles Zuvorgesagte zusammenfassende Spitze auslaufen können? Weit auffallender dagegen ist der Umstand, daß auch am Eingang des Briefes die Briefform völlig fehlt. Der Verf. nennt weder sich, noch redet er seine Leser an, noch begrüßt er sie mit dem Gruße des Friedens. Denn der Gedanke, 1, 4, daß Johannes den Brief schreibe, „damit ihre Freude vollkommen sei“, ist nichts weniger als ein Surrogat für den Briefgruß $\chi\alpha\lambda\sigma\iota\nu$, auch nicht (wie Düsterried will) darum geschrieben, „weil dem Johannes das briefliche $\chi\alpha\lambda\sigma\iota\nu$ im Sinne lag.“ (Vgl. dagegen unten den Commentar z. d. St.) Unser Brief entbehrt des Anfangsgrußes. Wir haben nur einen analogen Fall, beim Hebräerbrief; allein von diesem haben wir gesehen (Bd. V, Abth. 2, S. 9 fg.), daß er auch nach vielen andern Seiten hin das Gepräge eines eigentlichen Briefes und freien brieflichen Ergusses vermissen läßt, und mehr eine zu sorgfältigem Studium und wiederholtem Lesen und Forschen bestimmte Abhandlung, als ein Brief oder Sendschreiben in gewöhnlichem Sinne war. Zu dem kommt noch, daß beim Hebräerbrief sich das Fehlen einer persönlichen Ueberschrift und Anrede doppelt leicht erklärt, wenn, wie nicht zu bezweifeln (vgl. ebend. S. 457 fg.), derselbe zwar im Auftrag aber nicht von der Hand des Apostels Paulus geschrieben ist. Beide Erklärungsgründe greifen beim ersten Briefe Johannis nicht Platz; derselbe ist, wie wir gesehen haben, keine abhandlungsmäßige Schrift, sondern ein echt brieflicher, durchaus freier Erguß, und sodann ist er, wie wir sehen werden, ganz entschieden von der Hand des Apostels Johannes selbst verfaßt. Hierdurch wird nun das Fehlen einer Anrede und Begrüßung doppelt auffallend; und im Zusammenhang mit diesem Umstand will nun doch auch das Fehlen alles und jedes Grußes am Schlusse recht verwunderlich erscheinen. Denn selbst der, seinem Wesen und Inhalt nach abhandlungsmäßige Hebräerbrief bringt doch wenigstens am Schlusse einen zwiefachen Segenswunsch

(Hebr. 13, 20—21 und B. 25) und Grüße (B. 24). Hier aber fehlt alles dergleichen*).

Wir werden also sagen dürfen: der erste Brief Johannis hat das Wesen eines wirklichen echten Briefes, aber nicht die Form. Allein diese Thatsache bedarf durchaus einer Erklärung.

Daß ein Apostel an eine Gemeinde oder an einen Kreis von Gemeinden ein Sendschreiben schicken konnte, ohne seinen, des Verfassers, Namen zu nennen, müssen wir für möglich erklären. Es war ja nicht, wie bei uns, eine öffentliche Anstalt, welche die Beförderung von Briefen besorgte; es waren Privatboten und Privatgelegenheiten, durch welche man solche Schreiben an den Ort ihrer Bestimmung gelangen ließ, und hier kam es nun durchaus auf die Stellung und Persönlichkeit des jedesmaligen Ueberbringers an, sowie auf das Vertrauen, welches derselbe bei den Empfängern des Briefes genoß, ob der Apostel es für nöthig oder für entbehrlich fand, seinen Namen zu nennen. Zwar wenn der entlaufene Sklave Onesimus bei seiner Rückkehr seinem Herrn Philemon, einen anonymen Empfehlungsbrief gebracht hätte, mit der bloßen mündlichen Versicherung, daß der ihn empfehlende und Schonung für ihn ersuchende Verfasser kein anderer als der große Apostel Paulus selber sei, so würde Philemon dies mit einigem Rechte haben auffallend finden und misstrauisch werden können. Hier versäumte daher Paulus nicht, seinen Namen zu nennen. Er versäumt es auch bei seinen übrigen Briefen nicht, durch eine alte Erfahrung belehrt (2 Thess. 2, 2),

*) Nach Estius, Calov, Lücke, Düsterdieck und Luther soll 1. Joh. 1 fg. „nur eine eigenthümliche Fassung der sonst gebräuchlichen Briefaufschrift“ sein. Allerdings eine sehr eigenthümliche, indem in ihr zwar eine ganz allgemeine Ankündigung („Wir verkünden euch, was wir gesehen, betastet, erfahren haben u. s. w. und schreiben euch dieses, damit ihr mit uns und Gott Gemeinschaft habet“) aber nichts von allem dem, was eine Briefaufschrift zur Briefaufschrift macht, sich findet. Oder fände sich wirklich in B. 1—4 auch nur ein einziges Wort, das nicht ebenso in einer praefatio eines Buches (z. B. in einer praefatio zum Ev. Joh., falls Johannis eine solche geschrieben hätte) passend wäre? — Da hat doch Decolampadius ganz Recht, wenn er sagt: Hic est mos Joannis evangelistae, ut fere absque omni verborum ambage sua mox ab ipso auspicetur Deo Idem porro agit in exordio hujus epistolae, quod egit in evangelii sui principio.

daß Betrüger unter seinem Namen falsche Briefe unterschoben; ja er sieht sich dadurch sogar etliche male veranlaßt, dem Schlusse des dictirten Briefes noch eine eigenhändige Unterschrift beizufügen (2 Theß. 3, 17) oder einen ganzen Brief eigenhändig zu schreiben (Gal. 6, 11). Ja selbst wo er durch den vertrauten und glaubwürdigen Thychicus den Colossern einen Brief sendet (Col. 4, 7—8), sieht er es vor, den Ueberbringer durch den Brief, als diesen durch jenen, beglaubigt werden zu lassen. Ebenso, wo er durch Epaphroditus an die Philipper schreibt (Phil. 2, 25). An sich betrachtet, wäre es in den beiden letztgenannten Fällen wohl allenfalls auch denkbar gewesen, daß Paulus die Nennung seines Namens hätte unterlassen können, aber gewiß nicht natürlich. Das Natürlichere ist und bleibt immer, daß der Verfasser eines Briefes sich nennt, und es müssen ganz besondere Umstände angenommen werden, wenn er dies unterlassen soll.

Setzen wir den (einstweilen noch durch nichts bewiesenen) Fall, Johannes habe seinen ersten Brief in Patmos geschrieben, zu einer Zeit, wo etwa eine Anzahl ephesinischer Ältester, vielleicht auch abgeordnete Älteste anderer kleinasiatischer Gemeinden*), zu ihm gekommen waren, und diesem Kreise hochangesehener Männer habe er sein Sendschreiben übergeben, so begreift man allenfalls, daß er es für unnöthig halten konnte, seinen Namen in der Ueberschrift zu nennen, da seine Autorschaft durch eine solche Wolke von Zeugen ohnehin genugsam verbürgt wurde.

Was man aber selbst bei dieser Hypothese noch nicht begreift, ist das Fehlen jedes Grußes und Segenswunsches am Anfang und Schluß. Dieser Umstand bedarf durchaus noch einer anderweitigen Erklärung. Mag er immerhin jenen Ueberbringern mündlich seine Grüße aufgetragen haben (was aber Paulus bei Thychicus und Epaphroditus sicherlich auch nicht unterlassen hat!) so ist und bleibt die Thatsache stehen, daß das Schreiben, welches er ihnen mitgab, nicht die äußere Form eines Briefes hatte. Man sollte denken, wenn ein Apostel an eine oder mehrere Gemeinden einen Brief schreibt, der eben als Brief seinen Zweck in sich trägt: ein Surrogat und Stellvertreter der mündlichen Unterredung oder Ansprache zu sein, so

*) Vgl. meine Bemerkungen zu Offenbarung 1, 20 in Bd. VII S. 144 fg.

würde er auch die ausnahmslos übliche Form des Brieffschreibens angewendet haben. Und diese gerade wird vermißt.

Ich glaube, daß dieser Umstand sich leichter erklären ließe, wenn unser Brief keine selbständige Bestimmung für sich allein hatte, sondern an etwas anderes sich anlehnte. Seiner Form nach trägt er die Art etwa einer Vorrede oder einer *epistola dedicatoria* an sich. Der Apostel wendet sich an bestimmte Leser und unterredet sich, Person zu Person, mit ihnen — darin sehen wir das Wesen eines Briefes gewahrt — aber er thut dies aus Anlaß einer anderweitigen Zusendung, an die sich dies Schreiben anlehnt, und auf welche es sich bezieht — und darum ist es der Form nach kein Brief, kein einfaches unmittelbares Surrogat mündlicher Rede, sondern eine bei Gelegenheit einer anderweitigen Zusendung gethane Ansprache.

Es wird sich zeigen, welche anderweitigen und selbständigen Gründe dieser Annahme zur Unterstützung dienen. Für jetzt genüge es, constatirt zu haben, daß diejenigen Ausleger, welche 1 Joh. für nichts weiter als einen selbständigen Brief gewöhnlicher Art halten, über das Fehlen der Briefform zu leicht hinweggegangen sind und dasselbe keineswegs genügend zu erklären vermocht haben.

§. 2. Identität des Verfassers des Briefes mit dem Evangelisten.

Obgleich der Verfasser des Briefes sich nicht nennt, so hat doch innerhalb der christlichen Kirche niemals ein Zweifel darüber obgewaltet, und kann auch vernünftigerweise nicht obwalten, daß dieser Brief von der Hand desselben Mannes geschrieben ist, welcher das vierte canonische Evangelium verfaßt hat. Daß letzteres aber den Apostel Johannes zum Autor hat, ist bereits Bd. II, S. 9 vom sel. Olshausen in der Kürze darge-
gethan und seitdem, den neueren Einwürfen der Tübinger Schule gegenüber, von mir*) und Anderen nachgewiesen worden. Indem

*) Meine Kritik der evang. Geschichte, 2. Auflage. S. 138—146. Vgl. Herzog's Realencyclopädie unter Johannes und seine Schriften; und die Einleitung zur Offenbarung Johannis in Bd. VII dieses vorliegenden Commentars, S. 1.

wir daher die johanneische Abfassung des vierten Ev. als feststehend betrachten, haben wir nur die Identität des Autors unsers Briefes mit dem Evangelisten eingehender zu beleuchten.

Beginnen wir mit dem äußerlichsten, so erinnern Stil und Construction lebhaft an die didaktischen Stellen aus dem Evangelium, z. B. Ev. Joh. 1, 1—18; 3, 27—36 u. a. Denn es begegnet uns im Briefe dieselbe Art, in parataktischen Perioden zu denken, und die einzelnen Gedankenglieder vorzugsweise gerne durch καὶ aneinanderzureihen (man vergleiche nur z. B. Kap. 2, 1—3, wo Paulus statt καὶ εἰς wohl ohne Zweifel εἰς δὲ, statt καὶ αὐτὸς λασμός ἐστι sicherlich αὐτὸς γὰρ λασμός ἐστι gesetzt haben würde); man vergleiche die Art, wie er 1 Joh. 3, 20 das eben vorangegangene ὅτι wieder aufnimmt, mit den Anaphoris in Ev. Joh. 1, 33; 4, 6 u. a., überhaupt die Vorliebe für die in mannichfadem Sinn gebrauchte Partikel ὅτι (vgl. hiermit z. B. Ev. Joh. 16, V. 3, V. 4, V. 6 und V. 17; vgl. ferner 1 Joh. 2, 12 ff. mit Ev. Joh. 16, 9—11) und überhaupt der Gebrauch der Partikeln περὶ, ἵνα, ἀλλὰ. Deutlich sieht man, der Autor des Briefes ist, wie der des Ev., gewohnt, hebräisch resp. aramäisch zu denken und sich in dem engen Kreise der Partikeln ו, וְ oder וַ, וְכֵן zu bewegen. Dazu kommen noch ganz einzelne andere, hebräisch gedachte Constructionsweisen, z. B. die Umschreibung des Genitiv durch ἐκ, 1 Joh. 4, 13; vgl. Ev. 1, 35; 6, 8 und 70 fg. u. v. a. die Auflösung eines Relativsatzes in einen Conditionalsatz (εἰς τις . . . οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ für ὅστις κλ.) 1 Joh. 2, 15; 3, 17; vgl. Ev. 6, 43 u. v. a. Die Auflösung eines einfachen Gegensatzes in einen von einem zu supplirenden Wort abhängigen Final- oder Causalsatz (οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν ἀλλ' ἵνα . . .) 1 Joh. 2, 19; vgl. Ev. Joh. 1, 8; 3, 28 u. a. Umschreibung des Instrumentaladverbis durch ἐν, 1 Joh. 2, 3 u. a. vgl. mit Ev. 1, 26 und 33; 16, 30. Endlich der häufige Gebrauch von θεωρεῖν und θεωρεῖσθαι, während von ὁρᾶν nur das Perfect vorkommt, und dann einzelne Redensarten wie τὴν ψυχὴν τιθέναι, θεὸς ὁ ἀληθινός, ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός, κόσμος λαμβάνει, der Gebrauch von φαίνειν, τεχνία, παιδία u. a. (Vgl. meine Kritik der evang. Geschichte 2. Aufl. S. 836, Credner's Einleitung I, S. 223 fg.)

Wichtiger noch, als diese Eigenthümlichkeiten, ist die Gleich-

heit des Ideenkreises in beiden Schriften. Die Begriffe φῶς, ζωή, σκοτία, ἀληθεία, ψεῦδος begegnen uns in dem Briefe in demselben weiten und tiefen, wesentlich speculativen Sinn, wie im Evangelium; ebenso lehren die Begriffe ἰλασμός, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, τὴν ἁμαρτίαν, τὴν ἀνομίαν, ebenso die scharfen absolut hingestellten Gegensätze (φῶς und σκοτία, ἀληθεία und ψεῦδος, ζωή und θάνατος, ἀγαπᾶν und μισεῖν, ἀγάπη τοῦ πατρὸς und τοῦ κόσμου, τέκνα τοῦ Θεοῦ und τοῦ διαβόλου, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und τὴν ἁμαρτίαν, πνεῦμα τῆς ἀληθείας und τῆς πλάνης) wieder. Es führt diese Beobachtung aber auf etwas Höheres. Es ist die gleiche Persönlichkeit, die uns im Brief und im Evangelium vor die Augen tritt. Es ist jener Jünger, welcher (vgl. Bd. VII, S. 2 fg.) „im Verhältniß zu Jesu ganz jungfräulich und bräutlich hingebend und aufnehmend, aber, von Jesu erfüllt, gegen alle Feinde Christi ganz Mann und Donnerstohn war“, — welcher es nicht mehr mit dem Gegensatz „von Judenthumb und Heidenthumb, nicht mehr mit der historischen Stellung des Messias zu der Beschneidung und der Vorhaut zu thun hatte“, sondern die falsche Speculation des beginnenden Gnosticismus durch die wahre Gnosis und heilige Speculation richtete und überwand, indem er „die äonischen Gegensätze und Verhältnisse behandelte.“ Es ist jener Jünger, welcher eine durchaus hingebende und receptive Natur, aber ein so durchaus decidirter Charakter war, daß er sich nur an Eines, oder vielmehr an Einen, an diesen aber völlig und ungetheilt und ganz hingab*), und vermöge dieses seines Naturells und Charakters unfähig war, vermittelnde Stellungen einzunehmen, daher er denn auch nicht, wie Paulus, die Dialektik des Kampfes zwischen dem alten und neuen Menschen zum Object seiner Darstellung macht, sondern das Heil als den schlechthin vollendeten Sieg des Lichtes über die Finsterniß anschaut.

Es kann nun nicht fehlen, daß auch bis in's Einzelste die dogmatischen Anschauungen sich im Briefe in der gleichen Gestaltung und Ausprägung finden, wie Johannes sie im Evan-

*) Vgl. meinen Artikel „Johannes und seine Schriften“ in Herzog's Realencyclopädie S. 724 fg.

gelium niedergelegt hat, — nicht als seine Anschauungen, sondern als das, was er aus seines Herrn und Meisters Munde empfangen, doch eben gerade nach der Seite hin, welche er vermöge seiner persönlichen Eigenthümlichkeit vor andern aufgefaßt und ergriffen und sich angeeignet hat. So ist z. B. (wie Düsterdied S. LXVIII fg. trefflich ausführt) „die Ethik der johanneischen Lehre über das Endgericht bei der Parusie des Herrn im Zusammenhange mit der Lehre vom Paraklet im Briefe ganz dieselbe, wie im Evangelium, und so wenig im Briefe die Idee des Geistes als des kritischen und die endliche Krisis anbahnenden Principis fehlt, ebenso wenig fehlt im Evangelium die Vorstellung der wirklichen Parusie. Dem Briefe zufolge sind die Gläubigen schon wirklich aus dem Tode zum Leben hinübergegangen (3, 14) sind schon Gottes Kinder (3, 2) haben das ewige Leben, weil sie den Sohn und den Vater (2, 23 fg.; 5, 11 fg.) und den heiligen Geist (3, 24) haben.“ Insofern erwartet sie kein Gericht mehr (2, 28; 3, 2; 4, 17). Das künftige Gericht wird nur „abschließend das Leben vollenden, welches die Gläubigen schon auf Erden in der Gemeinschaft mit Christo und im Besitze des h. Geistes gehabt und bewährt haben (2, 12 fg.; 3, 9; 5, 1). Und wie sich kraft des in der Welt wirksamen h. Geistes schon in der Zeit an den Ungläubigen das Gericht vorbereitend vollzieht (2, 8 und 19) so haben auch die Gläubigen im irdischen Leben an den h. Geist das Princip ihrer heiligen und seligen Entwicklung, welche bei der Parusie durch den Herrn, von welchem sie den Geist empfangen haben, beseligend vollendet wird.“ Damit vgl. Ev. Joh. 5, 24; 6, 39 fg. u. a. — „Das gegenwärtige Dasein der letzten Stunde setzt das Ev. (5, 25; 12, 31) in derselben Weise voraus wie der Brief (2, 18). Nach dem Evangelium wie nach dem Briefe (1 Joh. 2, 1) ist Christus der Paraklet; denn der h. Geist wird Ev. Joh. 14, 16 neben Christum als ἄλλος παρακλητος hingestellt. Man vergleiche ferner Ev. Joh. 3, 16 mit 1 Joh. 4, 9—10; Ev. Joh. 14, 15 und 21 mit 1 Joh. 2, 6; 5, 3; Ev. Joh. 17, 14 mit 1 Joh. 3, 1; Ev. Joh. 15, 18 mit 1 Joh. 3, 13 u. a. vgl.

Daß der Brief mit dem Evangelium ein und denselben Verf. habe, ist denn auch niemals bezweifelt worden, bis in der neuesten Zeit die Querszüge der junghegelischen kritischen Schule

es so mit sich brachten, daß es im Interesse der anderweitigen Aufstellungen dieser Schule vortheilhaft erschien, auch jene Identität zu leugnen. Dabei ereignete sich aber das Sonderbare, daß die Schule sich über diese Frage in zwei Parteien spaltete, welche einander sofort gegenseitig widerlegten. Darin einig, daß der Brief einen anderen Verf. habe, als das Evangelium, gingen sie darin diametral auseinander, daß Baur und Zeller*) das Evangelium für die relativ ältere Schrift und den Brief für das, alles originellen Inhalts baare Nachwerk eines Mannes, der für identisch mit dem Verf. des Evangeliums gehalten sein wollte und deshalb den Stil des letzteren absichtlich nachzuahmen suchte, erklären; während dagegen Hilgenfeld**) die Originalität des Briefes anerkennt, und das Evangelium später als ihn, wiewohl ebenfalls von anderer Hand geschrieben sein läßt.

Was diese Leute zur Begründung ihrer gemeinsamen Behauptung: der Nichtidentität der beiderseitigen Verfasser, anführen, ist an sich unbedeutend und von Düsterdieb (S. LIV—LXXV) so gründlich und eingehend widerlegt, daß wir uns damit begnügen können, diejenigen Leser, welche etwa jene kritischen Künste genauer wollen kennen lernen, auf Düsterdieb zu verweisen. Für die übrigen genügt der oben gegebene positive Nachweis der Identität des Briefstellers mit dem Evangelisten; denn in dem dort gesagten ist die Widerlegung der vermeintlichen dogmatischen Widersprüche, welche zwischen dem Evangelium und dem Briefe gefunden werden wollten, zum einen Theile schon enthalten. Der andere Theil derselben beruht auf verkehrter Exegese einzelner Aussprüche des Briefes (namentlich Kap. 5, 6), welche in unserm Commentar an den betreffenden Stellen ohnehin ihre Widerlegung finden wird. — Was aber Baur insonderheit zur Herabwürdigung des Briefes und zum Nachweis, daß derselbe eine verunglückte Nachahmung des Stiles und Geistes des

*) Den Anfang machte Zeller, indem er (Tüb. Jahrb. 1845, Heft 4, S. 538) es als „denkbar“ hinstellte, daß beide Schriften verschiedene Verfasser hätten. Baur erhob in seiner Abhandlung: „die johanneischen Briefe“ (Tüb. Jahrb. 1848, Heft 3, S. 293—337) diese „Denkbarkeit“ zur apodiktischen Gewißheit.

**) Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

Evangeliums sei, beigebracht hat, das ist schon von Hilgenfeld als nichtig nachgewiesen. Und in der That, wenn Baur sagt: „es ist dem Briefe nicht einmal eine aus dem Evangelium genommene Idee auf selbständige Weise in einem tiefer gehenden Zusammenhange entwickelt; was er enthält, sind einzelne, aus dem reichen Inhalt des Evangeliums entlehnte Ideen und Sätze. Hat der Brief einen leitenden Grundgedanken, so hat man in jedem Falle Mühe, ihn nur soweit herauszufinden, daß man ihm durch einen größeren Theil seines Inhalts nachgehen kann“; die Polemik des Briefes sei „nichtsagend“ (wie denn natürlich Baur alles „nichtsagend“ nennt, was gegen eine falsche pantheistische Gnosis gerichtet ist!) der Brief habe von dem Evangelium nur „die Darstellungsweise, deren Monotonie nur darum so auffalle, weil sie eine bloße Form ohne den ihr entsprechenden Inhalt sei“ — so kann man in der That nichts weiter thun, als dem großen Kritiker die beruhigende Versicherung geben, daß die besagte Gedankenarmuth und Geistlosigkeit — nicht auf Seiten des Verf. des Briefes liege. Wenn ein Hundenindianer dem olympischen Zeus keinen Geschmack abgewinnen kann, so liegt die Schuld davon nicht an Phidias. Hilgenfeld findet in dem Briefe „tiefsinnige Anschauungen“, die der Verf. des Evangeliums unbeschadet seiner eigenen „großartigen Originalität“ sich angeeignet habe.

Jeder Zweifel an der Identität des Evangelisten mit dem Briefsteller muß aber verschwinden, wenn wir beachten, daß, wie der erstere*), so auch der letztere sich als einen Augenzeugen des Lebens Jesu, als einen Apostel, darstellt (1 Joh. 1, 1—3; 4, 14), ja daß er (1 Joh. 1, 1—4) in einer Weise an den Anfang des Evangeliums zurückerinnert (vgl. unten den Comm. z. d. St.), welche keinen Zweifel darüber läßt, daß er sich als denselben, der das Evangelium geschrieben habe, bezeichnen will. Es bleibt uns hier also nur die Wahl, entweder mit Herrn von Baur bei dem Manne, welcher den Teufel für den Vater der Lüge, und jeden, der Lügen redet, für ein Kind des Teufels, und den Geist der Lüge für den Geist der Finsterniß und des Widerchristis erklärt, einen Betrug (!) anzunehmen — eine An-

*) Vgl. hierüber meine Kritik der evang. Geschichte 2. Aufl. S. 834 fg.

nahme, zu deren Ermöglichung entweder ein bedenklicher Nachlaß der Denkkraft oder eine noch bedenklichere sittliche Verkommenheit in uns vorhanden sein müßte — oder die Verabfassung beider Schriften durch den Apostel Johannes anzuerkennen.

§. 3. Echtheit des Briefes.

Dies aus inneren Gründen gewonnene Ergebnis wird nun vollends bestätigt durch die äußeren Zeugnisse für die Echtheit des Briefes. Polharp (nach Iren. adv. haer. 5, 33; Euseb. 4, 14; 5, 20 ein unmittelbarer Schüler Johannis) schreibt (Phil. 7): πᾶς γὰρ ὅς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι — eine unverkennbar deutliche Reminiscenz an 1 Joh. 4, 3 (vgl. mit B. 2). Da Polharp führt diese Worte ein als eine Warnung vor denen, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενούς ἀνθρώπους, so daß er auch den, 1 Joh. 2, 26 von den gleichen Irrlehrern gebrauchten Ausdruck (περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς) mit herbeizieht. Um so gewichtiger erscheint diese Stelle, weil der Ausdruck ἀντίχριστος sich außerhalb des johanneischen Schülerkreises (Polharp und Irenäus) bei keinem Kirchenvater des zweiten Jahrhunderts findet (Rücke). Und die unmittelbar folgenden Worte Polharks (καὶ ὅς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν) enthalten ebenfalls einen spezifisch johanneischen Ausdruck (Ev. Joh. 8, 44). Auch sonst bewegt sich Polharp vorzugsweise in johanneischen Redensarten, Gedankenwendungen und Ideen (περιπατεῖν ἐν ταῖς ἐντολαῖς, ἀξίως τῆς ἐντολῆς, κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου; ζῆν ἐν Χριστῷ;) er schärft oft die Bruderliebe als die Spitze der Gerechtigkeit ein, gebietet sich zu scheiden ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ (cp. 5, vgl. 1 Joh. 2, 16), und festzuhalten τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον (cp. 7 vgl. 1 Joh. 2, 7 und 19—21).

Auch Papias, (welcher nach Eus. 3, 39 Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος gewesen ist) hat nach des Eusebius völlig unverdächtigem Zeugnis *) in seinen (für uns verlorenen, dem Eusebius aber zugänglichen und bekannten) Schriften

*) Eusebius lag die ganze damalige christliche Literatur vor Augen, und er war ein gelehrter Kenner und Durchforscher derselben.

den ersten Brief Johannis gebraucht, d. h. citirt. (Eus. l. c. κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.) Da es scheinen die Citate aus 1 Joh. in den Schriften des Papias noch viel eklatanter gewesen zu sein, als jene in dem Philipperbriefe Polycarps, da Eusebius, wo er von letzterem redet, der Anspielungen auf 1 Joh. nicht einmal Erwähnung thut.

Der um die Zeit Justins des Märtyrers abgefaßte Brief an Diognet ist ebenfalls voll von johanneischen Gedanken; man vergleiche z. B. folgende Stelle (p. 500) ὁ γὰρ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (1 Joh. 4, 9—10; vgl. Ev. Joh. 3, 16)· οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγελάτο, καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτὸν· ἐπιγνούς δέ, τίνος οἷε πληρωθῆσεσθαι χαρᾶς; ἢ πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε (1 Joh. 4, 10—11). Ἀγαπήσας δέ, μιμητὴς ἔσῃ αὐτοῦ τῆς χρηστότητος (Ev. Joh. 14, 15 und 21; 1 Joh. 5, 3; 2 Joh. 6 und hauptsächlich 1 Joh. 2, 6.) Ober folgende Stelle: cap. 12: οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς, welche nichts andres ist als eine kurze und bündige Zusammenfassung der 1 Joh. 2, 18—25; 4, 4—6; 5, 6—12 entwickelten Gedankenreihen. Der Brief an Diognet stellt die Christen dar als solche, die nicht ἐκ τοῦ κόσμου sind (cap. 6 vgl. 1 Joh. 3, 1 und Ev. Joh. 17, 14), als solche, die von der Welt gehasset werden (cp. 5—6, vgl. Ev. Joh. 17, 14; 15, 18; 1 Joh. 3, 13) und doch eben diese Welt lieben, gleichwie (cp. 7) der Vater den Sohn gesandt habe, nicht daß er die Welt richte, sondern daß er sie liebe (vgl. Ev. Joh. 3, 17.) Der Brief an Diognet kennt und bekennt (cp. 7) mit Johannes die künftige παρουσία Christi zum Gericht, lehrt (ebend.) mit Johannes, daß Gott seinen heiligen Logos in die Herzen der Christen gepflanzt habe (ὁ Θεὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις, indem er nicht einen Engel, sondern αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων gesandt habe); er nennt hier und cp. 11 Christum τὸν λόγον und τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

Auch der Brief der Gemeinde zu Vienne und Lyon (bei Eus. 5, 1) enthält eine unverkennbare Anspielung und zwar

auf 1 Joh. 3, 16, in den Worten: ὁ διὰ τοῦ πληρώματος τῆς ἀγάπης ἐνεδείξατο, εὐδοκήσας ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἀπολογίας καὶ τὴν ἑαυτοῦ δεῖναι ψυχὴν.

Höchst wichtig ist, der (von Düsterriedl übersehene) Umstand, daß auch schon der im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Alexandria lebende Gnostiker Carpocrates (bei Orig. in Genesin cp. 1, Opp. I, p. 23) die Stelle 1 Joh. 5, 19: „Mundus in maligno positus est“, in seinem Sinne auszubeuten gesucht hat.

Irenäus citirt bekanntlich unsern Brief mit ausdrücklicher Nennung seines Verfassers (adv. haer. 3, 16, 5 und 8; es sind die Stellen 1 Joh. 2, 18—22; 4, 1—3, 5, 1) daher denn auch Eusebius (5, 8) von ihm (gerade wie von Papias) schreibt: μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς, μαρτυρία ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰσφέρων· ὁμοίως δὲ καὶ τῆς Πέτρου προτέρας. — Ebenso citirt Clem. Alex. paedag. 3 und strom. 2 die Stellen 1 Joh. 5, 3 und 16 unter Nennung des Verfassers. Desgleichen Tertullian, Origenes und die folgenden Kirchenväter (siehe in Kirchhofers Quellenammlung I, S. 285 fg.)

Und so darf es uns denn nicht wundern, daß der erste Brief Johannes in den alten Canones oder Verzeichnissen der kirchlichen Lehrschriften überall, und zwar als ὁμολογουμένη erscheint*). Die syrische Kirche las sie in ihrer Beschito; für die alexandrinische Kirche stehen Clemens Alexander (s. oben) Origenes (bei Eus. 6, 25) und Dionysius (bei Eus. 7, 25), für die afrikanische Tertullian (de idol. 2, de fug. 9 u. a.) und Cyprian (de oral. domin. p. 145, 149), für die gallische Irenäus ein, für den Orient Eusebius, der den Brief unter den Homologumenis aufzählt.

*) Wenn im Muratorischen Canon „superscripti Joannis duas“ erwähnt wird, so ist damit nicht der erste und zweite, sondern der zweite und dritte Brief Johannes gemeint, welche beide vor dem Verdacht, als ob sie zu den schädlichen und häretischen Schriften zu rechnen seien, sicher gestellt werden sollen. Den ersten Brief Johannes findet der Autor jenes Canons in diesem Zusammenhang und zu diesem Zweck gar nicht nöthig zu erwähnen; seine Canonizität versteht sich ihm von selbst. Citirt er doch bei Gelegenheit der Erwähnung des Ev. Joh. die Stelle 1 Joh. 1, 1! Vgl. hierüber meinen Artikel: Kritik in Herzog's Realencyclopädie S. 99 fg.

Solchen Zeugnissen gegenüber kann es nur als lächerlich erscheinen, wenn die jungheglische Pseudokritik von ihrer a priori construirten Christenthumsentwicklungsgeschichte aus dictiren will, der Brief passe erst in das zweite Jahrhundert, weil er „nach-montanistisches“ enthalte, oder weil er gnostische Ideen, die erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich entwickelt haben, in sich aufgenommen habe. Eine eingehende Widerlegung dieser, auf lauter Mißverstand und Verdrehung beruhenden Argumentationen findet man bei Düsterdieck S. LXXXVII fg. Der Kern dieser Widerlegung liegt in dem goldenen Ausspruche Düsterdieck's: „Baur hat, weil er die Wahrheit der apostolischen Gedanken mißverstand, das montanistische“ [sowie das gnostische] „Zerrbild derselben als das Vorbild derselben angesehen.“ Uebrigens wird sich in dem folgenden S. eine Widerlegung der Baur'schen Hypothese von selbst ergeben.

Schon im zweiten Jahrhundert hat es bekanntlich Menschen gegeben, welche rein aus inneren Gründen die johanneischen Schriften nicht mochten und deshalb aus dem Canon herauswarfen*). Man nannte sie *ἀλογοι* — ein Name, der in jedem Sinne auf sie paßt.

§. 4. Verhältniß des Briefes zum Evangelium.

Daß in dem Briefe derselbe Stil, die gleiche Art und der gleiche Inhalt des Denkens, die gleiche Lehreigenthümlichkeit, der nämliche Geist, der nämliche Charakter, kurz dieselbe schriftstellerische Individualität und Persönlichkeit uns entgegentrete, wie im Evangelium, ist oben S. 2 gezeigt worden. Aber über diese Identität des Verfassers hinaus besteht eine noch unmittelbarere Verwandtschaft beider Schriften in der Gleichheit der Situation, welcher sie ihre Entstehung verdanken, in der Gleichheit des Zweckes, dem sie dienen sollen. In dieser Hinsicht sind sie enger mit einander verwandt, als mit der Apokalypse, welche von dem gleichen Autor, aber unter ganz

*) Die patrhist. Nachrichten über sie findet man zusammengestellt in Kirchhofer's Quellenammlung zur Geschichte des n. t. Canons, II, S. 425—432. — Da der Widerspruch der Aloger sich vorzugsweise gegen das Ev. und die Apok. richtete, so können wir hier um so mehr kurz über diese — unkritische Erscheinung hinweggehen. Vgl. Bd. VII, S. 11.

anderen treibenden Causalitäten, geschrieben ist. Auch stilistisch steht der Brief dem Evangelium näher als beide der *Kathypse**).

Daß das Ev. Joh. keinem bloßen schriftstellerischen Diktat des Autors, sondern zugleich auch einem geschichtlich vorhanden kirchlich-praktischen Bedürfnisse seine Entstehung verdankte, geht aus gegen meinen lieben Freund Rutherford**) bereits bewiesen haben***). Sicherlich nämlich hatte Johannes ebenso gut wie jeder der übrigen Apostel; und zwar es (nach Ev. Joh. 21, 22) sein besonderer Beruf: zu bleiben bis der Herr kommen werde. Er sollte die übrigen Apostel leben, sollte leben, bis daß er die Parusie des Herrn auf Erden zu schauen bekäme (was ihm zwar nicht in der äußeren Wirklichkeit, wohl aber im Gesichte zu Theil ward, in welchem der Herr zu ihm kam, Offenb. 1, 9 fg., und sein Kommen Gericht ihm schauen ließ, 1, 7; 22, 20). So hatte der spätere Beruf dieses Apostels einen wesentlich eschatologischen Charakter. Als er aus seiner früheren Zurückgezogenheit hervortrat, activ eingreifend auf den Schauplatz der Geschichte des apostolischen Zeitalters trat, war durch das vollzogene Gericht über Jerusalem †) dem bisherigen Kampf zwischen Judenthum und Christenthum, welcher eines Paulus Kraft in Anspruch genommen hatte, (und welchem der Kampf zwischen Papstthum und Protestantismus analog ist) der Boden unter den Füßen weggezogen worden. Gegen hatten andere Mächte der Verführung und Vergiftung in die Gemeinde des Herrn zu drängen gesucht, in welchen jüdischen wie heidnischen Lügenelemente im wildverworrenen Bunde mit der Wahrheit unter dem Schein der Wahrheit und Weisheit auftraten (analog den Mächten negativer und negirender Wahrheit, wie sie seit den Deisten und Encyclopädisten aufgetaucht sind und jeder neuen Revolutionsphase in neuer Steigerung vorangehen). Von dem Judenthum war nur der Boden

*) Wiefern und warum, darüber vgl. das Bd. VII, S. 4 fg. 8

**) Das johanneische Evangelium I, Abschnitt 4.

***) Johannes und seine Schriften, in Herzogs Realencycl. S. 7

†) Siehe hierüber unten §. 5.

jenes Nazaräerthums noch übrig, welches in widergöttlich starrem Traditionalismus an der Beobachtung des Ceremonialgesetzes und dem Gebrauch der nationalen Sprache noch festhielt, nachdem der Herr Tempel und Nation in Trümmer geschlagen, und welches in Folge dieses Eigensinns geistlich verkümmerte bis zur äußersten Stufe, wo es als Ebionitismus sich darstellt, und Jesum nur von gesetzlichem Standpunkt als neuen Gesetzgeber und daher als bloßen Menschen anzuschauen vermag. Soweit war es zu des Apostels Zeit noch nicht gekommen, obwohl seinem Seherblick (den er schon seiner Begabung nach hatte) das Letzte, worauf die zu seiner Zeit geschehene Ablösung der Nazaräer vom Organismus der Kirche führen mußte, unmöglich sich verbergen konnte.

Mag er nun aber bei seinem so stark hervortretenden Zeugniß von der ewigen Gottessohnschaft Christi das Nazaräerthum und seine Folgen im Auge gehabt haben oder nicht, mag er der einen der beiden Wurzeln aller Häresie einen Damm haben entgegenstellen wollen oder nicht, mögen die stark betonten Stellen Ev. Joh. 1, 8 und 20, (an welche wiederum 1 Joh. 5, 6 sich anschließt) gegen eine ebionisirende Schule von Johannisjüngern (die nach Apostelgeschichte 18, 24 fg.; 19, 1 fg. gerade in Ephesus noch Jahrzehnte lang über des Täufers Tod hinaus sich als Schule oder Sekte erhalten hatten) gerichtet sein oder nicht: soviel steht, über allen Zweifel erhaben, geschichtlich fest, daß derselbe, sonst „ebionitisch“ genannte Irrthum dem Apostel von einer andern Seite her entgegengetreten ist, und zwar combinirt mit der andern Wurzel aller Häresie: dem doketisch = pantheistischen Gnosticismus.

Der Gnosticismus im allgemeinen kennzeichnet sich dadurch, daß es ihm im Christenthum nicht in erster Linie um das Seelenheil (wie Apostelgesch. 16, 30), sondern um theoretische Weisheit zu thun ist. Er eignet sich manche, hin und wieder sogar recht viele Elemente christlicher Lehre an, aber er löst sie aus ihrem organischen Zusammenhang mit dem Mittelpunkte des Evangeliums heraus, und arbeitet sie in den Zusammenhang seiner Probleme und Systeme hinein, sodaß sie fremdartigen Problemen dienen müssen. Solcher Probleme sind in der Geschichte des alten Gnosticismus verschiedenartige aufgetreten; z. B.

bei Marcion das Problem naturalistischer Ethik, wie sich das Gesetz zur eigenen persönlichen Freiheit verhalte (gelöst vom Standpunkt eines nicht mehr sittlichen Antinomismus aus); bei den Ophiten das Problem der Philosophie der Geschichte, wie sich die alttestamentliche particularistisch nationale Entwicklung zum neutestamentlichen Universalismus verhalte (gelöst von einem die Wahrheit der alttestamentlichen Offenbarung wild leugnenden und sie zu einer Satansoffenbarung umkehrenden Standpunkt); bei Valentinianus das Problem der reinen abstracten Speculation, wie sich der Geist zur Materie verhalte u. s. w. Alle diese Probleme haben schon etwas künstliches an sich; man sieht, daß ihren Urhebern das Christenthum nicht nur schon als eine Macht imponirt hat, mit der sie sich irgendwie auseinandersetzen mußten, sondern daß sie bei ihren Lösungsversuchen auch sichtlich darauf ausgingen, dem Christenthum (d. h. demjenigen, was sie aus dem Christenthum zu machen für gut fanden), die oberste Stelle anzuweisen, ja selbst durch künstliche allegorische Exegese sich den Schein zu wahren, als ob sie ihre Systeme auf die heil. Schrift gründeten.

Mit solchen künstlichen und gekünstelten Systemen kann aber die geistige Bewegung des Gnosticismus unmöglich angefangen haben. Das erste, noch sehr plumpe und rohe Auftreten gnostischen Wesens innerhalb der christlichen Gemeinde sehen wir bei Simon dem Magier (Apostelgesch. 8, 9 fg.), welcher vor seiner Bekehrung sich als eine Emanation Gottes (ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη) verehren ließ, und, wenn auch nicht diese Doctrin, doch die Gesamtauffassung, daß wie alle, so auch die christlichen Mysterien ein Object und ein Mittel des Geld- und Ruhmerwerbs seien, mit in sein Christenthum herübernahm (B. 18 ff.). Insofern liegt etwas wahres in jener alten Aussage, die ihn zum Vater des Gnosticismus machen will; er hatte wenigstens, nach seinem sittlich-religiösen Standpunkte, das Zeug zu einem Gnostiker. — Der älteste wirkliche Gnostiker aber, welcher mit einer gnostischen Theorie auftrat, war Cerinth. Daß er gleichzeitig mit Johannes in Ephesus gelebt, und Johannes ihn als „den Feind der Wahrheit“ angesehen und verabscheut habe, bezeugt Irenäus mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er dies aus dem Munde des Polycarp, des

unmittelbaren Schülers Johannes, habe*). Seine Lehre aber stellt Irenäus (1, 26) in folgenden Worten dar: Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum. Jesum autem, subiecit, non ex virgine natum (impossible enim hoc ei visum est), fuisse autem eum Joseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annunciasse incognitum patrem et virtutes perfecisse; in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse; Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritualem**).

Zwei Punkte sind es also, in denen Cerinth's Lehrsystem gipfelt. Erstlich lehrt er, der Schöpfer der wirklichen sichtbaren Welt sei ein von dem höchsten Gott, dem Sender Christi, verschiedener Demiurg, ein niederer Aeon, der gar keine Erkenntniß Gottes besessen, und seinen Geschöpfen auch keine solche mitgetheilt habe — jener Ur- und Hauptsatz des Gnosticismus, welcher unter verschiedenen Modificationen durch alle folgenden gnostischen Systeme sich hindurchzieht. Zweitens lehrt er: Jesus war ein bloßer, von Joseph erzeugter Mensch; bei seiner Taufe verband sich mit ihm ein Aeon Christus, den der oberste

*) Iren. adv. haer. 3, 3, 4. Καὶ εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ (τοῦ Πολυκάρπου) ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς, ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λουσασθαι, καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον, ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος ἀλλ' ἐπειπὼν· φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχτροῦ. Ebenso Euseb. h. e. 3, 28.

**) Was dagegen Gajus und Dionysius Alex. bei Eus. 3, 28 über Cerinth sagen, ist bedeutungslos. Gajus nämlich, ein fanatischer Antimontanist und Antichilias, gibt ihm fälschlich Schuld, er (Cerinth) sei der wahre Verf. der johanneischen Apokalypse; er habe sie in chiliasmatischem Interesse untergeschoben. Dionysius aber (dessen Worte bei Eus. 3, 28 nur unvollständig, dagegen vollständig bei Eus. 7, 25 angeführt sind) erzählt von den Alogern, daß diese den Cerinth eines sinnlichen Chiliasmus beschuldigt haben. Vgl. hierüber die ausgezeichnete Untersuchung bei Hilde (Versuch einer Einleitung in die Offenb. Joh. II, S. 586 fg.)

Gott (die ἀρχὴ ἀνωτάτη) herabsende, damit derselbe durch des Menschen Jesu Mund der Welt ihn (den obersten Gott) kennen lehre. Vor Jesu Leiden habe der Aeon Christus sich wieder von ihm getrennt.

Durch dies System hindurch sehen wir deutlich genug die Probleme schimmern, welche demselben sein Dasein gegeben: die Frage der Curiosität, wie es kommen konnte, daß Gott, wenn er doch die Welt geschaffen, dem größten Theile der Menschheit habe so lange unbekannt bleiben können (die Schuld hiervon wurde nicht in den Menschen gesucht, die das in der Welt scheinende Licht nicht haben annehmen wollen, sondern von den Menschen ab auf die Welt und deren ἀνθρωπότης geschoben!) sodann die Frage des Rationalismus, wie Gottes Sohn habe Mensch werden und von einer Jungfrau empfangen werden können. Die Basis des Systems ist daher keine jüdisch-ebionitische, von Gesetzesüberschätzung aus die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes verkennende, sondern eine rationalistisch-philosophische, obwohl das Ergebnis in Betreff der Person Jesu mit dem letzten Ergebnis des (späteren) Ebionitismus zusammentrifft.

Wie hat sich der Apostel Johannes diesem Lügensystem gegenüber im allgemeinen verhalten? — Ein Bedürfnis nach γνῶσις war geweckt, das speculative Denken war, wenn auch von widerchristlicher Seite her, doch einmal angeregt, sich auf diese Art von Fragen zu werfen. Dies Bedürfnis mußte befriedigt, aber auf die richtige Art befriedigt werden; es mußte gezeigt werden, wie die wahre γνῶσις nicht in der eitlen Curiosität einer vom bußfertigen Glauben an den Sünderheiland sich ablösenden philosophischen Grübeleien, sondern gerade in jenem Glauben wurzele. Eben dies hat Johannes gezeigt. Das Material, dessen er sich hierzu bediente, hat er weder zu erfinden noch mühsam zusammenzusuchen gebraucht. Er selbst war seiner ursprünglichen Begabung nach schon darauf angelegt, daß bereits bei Lebzeiten Jesu vornehmlich diejenige Seite des Wesens und der Lehre Jesu Christi von ihm erfaßt und bewegt und bewahrt wurde, welche jetzt ganz von selber zum siegreichen Zeugniß wider die gnostische Häresie diene. Er allein nämlich unter allen Jüngern hat seiner persönlichen Eigenthümlichkeit nach gewisse einzelne

Seiten des Wesens und der Lehre Jesu aufgefaßt und aufbehalten, nämlich erstlich jene Aussage des Herrn über sein ewiges Verhältniß zum Vater und seine ewige, vorzeitliche Wesenseinheit mit dem Vater (Ev. Joh. 3, 13 und 17 fg.; 5, 17 fg.; 6, 33 und 51; 7, 16 und 28 fg.; 8, 58 u. a.); zweitens jene Aussprüche des Herrn über das mystische Verhältniß der Lebenseinheit und Lebensgemeinschaft, in welches der Herr durch den h. Geist mit den Seinen treten wolle (Ev. Joh. 3, 8; Kap. 6; Kap. 14, 16 fg.; 15, 1 fg.; 17, 21—23). Weil Johannes seiner Persönlichkeit nach die anderen Jünger ergänzte, darum ergab es sich von selbst, daß er sie auch in der Darstellung Christi und seiner Lehre ergänzte, sobald er beruflich veranlaßt war, mit eben der eigenthümlichen Seite, die gerade er vor andern aufgefaßt hatte, lehrend und schriftstellerisch hervorzutreten. Und dazu war er jetzt veranlaßt. Schon menschlich betrachtet, und abgesehen von aller Theopneustie und Erleuchtung des h. Geistes, hätte ihm ja zum Bewußtsein kommen müssen, daß er in seinem Innern die lebendige Kistkammer wider die neuaufgetretene Phase des Lügengeistes besitze! Der Gnosticismus eines Cerinth mußte nothwendig seine heilige Entrüstung wecken, weil derselbe allem dem direct widersprach, was Johannes als theuerstes Heiligthum aus Christi Munde in seinem Herzen trug — eben damit war ja von selbst gegeben, daß in diesen Reden des Herrn die Widerlegung des Gnosticismus und der Sieg über denselben schon gegeben sei. Den Lehrsätzen der Lügen speculation, welche den Vater Jesu Christi von dem Welt schöpfer trennte, hatte er die Lehre, daß der Vater Jesu Christi durch den Logos die Welt erschaffen habe, — der Lüge, welche den Menschen Jesus von dem Neon Christus trennte, und im Leiden Christi beide vollenbs auseinanderriß, die Lehre von Jesu dem fleischgewordenen Logos und von der Verklärung des Vaters in seinem Leiden, — dem todtten Streben nach Erkenntniß die Reden Christi über das Leben des Hauptes in den Gliedern entgegenzustellen.

Daß er sie ihnen entgegengestellt hat, ist fracte Thatsache. Man hat bezweifeln wollen, ob er es mit Absicht und Bewußtsein gethan; man hat behauptet, er habe ohne Hinblick auf Cerinth nur eben „der gesammten einigen Kirche den ganzen Einen Christus nach seiner vollsten Wesenhaftigkeit und ganz-

heitlichen Bedeutung verkündigen wollen“, und zeigen wollen, „auf welchem Wege Jesus den Glauben zu schaffen gewußt oder versucht habe.“ Allein der Evangelist Johannes gibt ja selbst die Absicht seines Evangeliums (20, 31) dahin an: ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Diese Worte sollte Johannes geschrieben haben, ohne dabei an den in der gleichen Stadt mit ihm lebenden ἐχθρὸς τῆς ἀληθείας gedacht zu haben, welcher gerade das Gegentheil lehrte: daß Jesus nicht der Christus sei? Hat er bei seinem Evangelium die Absicht gehabt, seine Gemeinde zu dem Glauben zu führen und darin zu befestigen, daß Jesus der Christ sei, so hat er eben hiermit die Absicht gehabt, sie gegen die listigen Anläufe des cerinthischen Gnosticismus zu wappnen und zu rüsten. Der cerinthischen Lügentheorie, daß Jesus nicht der Christ sei, will er die wahre Lehre, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, und dem Aferwesen gnostischer Curiositäts speculation dies wahre Wesen christlicher Religion, ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε, entgegenstellen.

Und wie treffend werden nun die einzelnen Lügenbehauptungen Cerinths durch einzelne Stellen des Evangeliums geschlagen! Cerinth lehrt, die Welt sei durch einen niedern Aeon, der den höchsten Gott gar nicht gekannt habe, geschaffen. Johannes schreibt: „Das Wort war zu Gott und war Gott; alle Dinge sind durch dasselbe geworden und ohne es ist auch nicht eins geworden, das geworden ist“ (Ev. Joh. 1, 3). Man beachte die polemisch-negative Wiederholung des zuvor thetisch-positiv hingestellten Satzes. — Cerinth lehrt, daß die Menschen vor Christo keine Möglichkeit hatten, den obersten Gott zu erkennen, weil der Demiurg ihn selbst nicht kannte, ihn folglich auch seinen Creaturen nicht zu erkennen geben konnte; erst der Aeon Christus habe ihn erkennen gelehrt. Johannes schreibt von dem Wort Gottes, das Gott selbst war, und durch das alle Dinge geschaffen sind: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen;“ er schreibt also, daß der höchste einige Gott durch seinen Logos dem Menschen von Anbeginn das Leben in Gott, und in diesem Leben das Licht der Erkenntniß eingepflanzt habe. Und während Cerinth die Ursache der menschlichen Sünde,

Blindheit und Nichterkenntniß Gottes in einem anerschaffenen Unvermögen sieht, und auf den Demiurgen wälzt, sagt dagegen Johannes: „Und das Licht scheint in der Finsterniß, aber die Finsterniß nahm es nicht auf“, und wälzt somit die Schuld der Blindheit auf die richtige Stelle, auf den argen Willen der Creatur, die finster ist, weil sie das Licht nicht aufnimmt. Und B. 9 wiederholt er noch einmal, daß der Logos „das wahre Licht war, das jeden Menschen erleuchtet“, und B. 10 nochmals, daß „die Welt durch ihn entstanden ist, daß aber die Welt ihn nicht erkannt hat“, und B. 11, daß er, wie er in die Welt kam, nicht in ein fremdes Gebiet eines feindlichen Demiurgen, sondern „in sein eigenes kam, aber seine eigenen (Geschöpfe) ihn nicht aufnahmen“. Wiederum schiebt er die Schuld auf den bösen Willen der Geschöpfe, während Cerinth lehrte, daß der Aeon Christus in ein fremdes Gebiet eines fremden Demiurgen gekommen sei, dessen Creaturen die oberste *principalitas* nicht zu erkennen vermochten aus anerschaffener Unfähigkeit.

Hat Johannes so recht geflissentlich der gnostischen Grundvoraussetzung von einem Demiurgen einen Damm entgegengestellt, so kann er nun dazu übergehen, die Lehre von der Menschwerdung des ewig mit Gott einsseienden Logos in Jesu dem Christ der Lügenlehre Cerinths von dem bloßen Menschen Jesu und dem nur temporär mit ihm verbundenen Aeon Christus entgegenzustellen (B. 14): „Der Logos ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater.“ Der Lüge Cerinths vom bloßen Menschen und Josephssohn hat er das, was er mit Augen geschaut, entgegenzustellen. Und keines Jüngers Auge war ja so, wie das seine, innerlich geöffnet gewesen, um die vollen und zartesten Strahlen der in Christo Jesu erschienenen ewigen Gottesherrlichkeit aufzufassen! „Durch Jesum Christum ist die Gnade und die Wahrheit geworden. Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, jener hat ihn (Gott) dargelegt.“ So schreibt Johannes B. 17—18, während nach Cerinth der Aeon Christus, der den Menschen die Erkenntniß Gottes brachte, weder der Eingeborne in des Vaters Schooß, noch mit Jesu eine Person war.

Nach Cerinth ist es der Aeon Christus, der bei der Taufe auf den bloßen Menschen Jesus herabsteigt und ihm jene „virtutes“: prudentia, sapientia, justitia, mittheilt. Johannes erzählt (1, 32 fg.), wie der h. Geist auf den herabsteigt, der selber bereits (V. 30 und V. 31) der Sohn Gottes und vor dem Täufer gewesen ist; und wie er den h. Geist empfängt, nicht um dadurch erst göttlicher Natur für sich theilhaftig zu werden, sondern (V. 33) um Andre mit dem h. Geiste taufen zu können.

Wir wollen nun die einzelnen Thatbeweise der göttlichen δόξα Jesu, die der Evangelist bringt, nicht durchgehen. Nur auf einzelne Aussprüche Christi, welche der Evangelist zur Bestätigung seiner Kap. 1 hingestellten Lehre anzuführen hatte, werde noch verwiesen. Kap. 3, 13—14 sehen wir von Christo selber beides hart nebeneinander gestellt: daß der Sohn des Menschen vom Himmel gekommen und im Himmel ist, und daß dieser selbe Sohn des Menschen am Kreuz erhöht werden muß (während Cerinth den vom Himmel gekommenen Aeon Christus und den leidenden Menschen Jesus auseinanderreißt). Man vgl. ferner Kap. 5, 23 und 25, wo der Sohn, Jesus Christus, für sich die gleiche Ehre, die dem Vater gebührt, in Anspruch nimmt, und wo er weissagt, er werde die Todten erwecken. Kap. 6, 51 und 62, wo er wiederum bezeugt, er sei vom Himmel gekommen. Ebenso Kap. 8, 58; dann hauptsächlich 12, 23 ffg. und 17, 1 fg. (wo wiederum das Leiden selber als Verherrlichung Gottes in seinem menschengewordenen Sohne erscheint); und 18, 6 und 11 und 37, (wo das Leiden als Rathschluß des Vaters und als Zweck der Menschwerdung des Sohnes erscheint).

So gewiß Lukas, der Gefährte des Paulus, Stellen und Aussprüche wie Luk. 14, 23; 15, 10 und 31 fg. u. v. a. nicht niedergeschrieben hat ohne das Bewußtsein, welche siegreich widerlegende Kraft gegen das falsche gesetzliche Judenthum in solchen Aussprüchen liege, — mithin auch nicht ohne den Willen und die Tendenz, Bollwerke gegen diese Verirrung aufzurichten: ebenso gewiß hat Johannes jene obengenannten Aussprüche des Herrn nicht niedergeschrieben, ohne das Bewußtsein, welche Zeugnisse gegen den cerinthischen Gnosticismus darin enthalten

seien, mithin nicht ohne den Willen und die Tendenz, der Gemeinde des Herrn Waffen gegen jene Macht der Verführung und Lüge in die Hand zu geben. Ja wir müssen annehmen, daß diese Tendenz bei Johannes noch eine viel bewußtere war, als bei Lukas. Letzterem trat, als er sein Evangelium schrieb, das falschgesetzliche Judenthum nicht in so concreter Concentration entgegen, als dem Apostel Johannes der Gnosticismus. Jenes Judenthum fand sich zwar allerwärts, doch vorzugsweise in Palästina (Apostelgesch. 15, 1 fg.; Gal. 2, 4), Galatien (Gal. 1, 7 u. a.) und Corinth (1 Cor. 1, 12 u. a.) und gewiß viel seltener und machtloser in den unter paulinischem Einfluß gegründeten Gemeinden Unteritaliens, für welche Lukas schrieb. Ihm war nur ohnehin und im allgemeinen, während er an Paulus Seite thätig war, der Kampf gegen den Judaismus zur Herzenssache geworden; ihm waren seit Jahren in diesem Kampfe diejenigen Reden und Gleichnisse und Thaten Jesu besonders wichtig geworden, die zum Beweise dienten, daß nicht bloß Israel und nicht ganz Israel selig werde, sondern nur die bußfertig Gläubigen, diese aber unter den Heiden wie unter den Israeliten. Mehr unwillkürlich bringt er nun auch in seinem Evangelium vorzugsweise eine Auswahl derjenigen Stücke, die ihm von jeher als hauptsächlich wichtige erschienen waren. Anders bei Johannes. Dieser hatte zuvor, ehe der Gnosticismus auftrat, keinen besondern äußeren Anlaß gehabt, jene speculative Seite der Lehre und des Wesens Christi, die gerade er unter allen so tief und innig erfaßt hatte, in seiner Lehrthätigkeit hervortreten zu lassen; jetzt aber, als Cerinth in Ephesus die Gemüther, auch von Gemeindegliedern (1 Joh. 2, 19) zu verwirren und etliche zum Abfall zu bringen begonnen hatte, jetzt mußte es ja dem Apostel zum Bewußtsein kommen, zu welchem Zweck und Beruf der Herr ihm jenes ganz eigenthümliche Pfund der Erkenntniß verliehen habe. Was er lang und treu in der innerlichen Tiefe seines Gemüthes bewahrt und in seinem Herzen bewegt hatte, damit trat er jetzt hervor, gegenüber einer ganz concreten und local-concentrirten Lügenmacht, folglich mit direct polemischer Tendenz.

Als eine „local-concentrirte“ Lügenmacht bezeichnen wir den cerinthischen Gnosticismus; nicht als eine „locale.“ Es

war kein bloß locales vereinzeltes Vorkommniß, wie etwa die Irrlehre des Hymenäus und Philet (2 Tim. 2, 20), die zu Ephesus „um sich fraß wie ein Krebs“;*) sondern eine Lügenmacht, die zu jener Zeit in der Luft lag (vgl. Ephes. 2, 2; 6, 12); lehrt uns ja doch die Geschichte des Gnosticismus im zweiten Jahrhundert, welch ein weithin wucherndes Gewächs aus dieser Wurzel entsprossen sollte; und daß schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts diese Wurzel mehr als Einen Schoß getrieben hatte, ersehen wir aus den Nachrichten, die der neu aufgefundene Hippolytus in dem fünften Buche seiner φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος über die Naassener, Peratiler, Sethianer und Justin den Gnostiker gibt**). Gleichwohl trat diese Lügenmacht dem Johannes in einer local-concentrirten Form entgegen, nämlich in der Person und dem Wirken des Cerinthus. Denn daß Johannes die Naassener und Sethianer im Auge gehabt hätte (wie Bunsen meint), ist mindestens unerweislich, und die Art, wie diese den Logosbegriff in ihre Systeme aufgenommen haben, scheint ihnen ihre Stelle eher nach als vor dem Erscheinen der johanneischen Schriften anzuweisen***); daß hingegen Cerinth gleichzeitig mit Johannes in Ephesus gelebt und dem Christenthum entgegengewirkt hat, steht geschichtlich fest, und

*) Damit soll übrigens nicht geleugnet werden, daß auch dieser Spiritualismus ein Symptom einer allgemeineren Krankheit, noch auch, daß er ein erster Vorläufer gnostischer Anschauungsweise war.

**) Vgl. Bunsen, Hippolyt. I, S. 32 fg.

***) Denn es ist bei ihnen nicht der philonische Logos (die hypostatische Vernunft in Gott, die Ideenwelt, durch welche Gott die wirkliche Welt schafft) — gerade von einer solchen Weltschöpfung wollen sie nichts wissen! — sondern eine Corruption des johanneischen Logos, ein zur Erlösung herabkommender und (freilich nur doletisch) menschwerdender Logos. — Muß doch Bunsen selbst (S. 33 fg.) sagen: „Johannes kann dabei nicht sowohl die philosophischen Schüler Philo's im Auge gehabt haben, die jeden Gedanken einer persönlichen Vereinigung des Logos mit dem Menschen verabscheuten, als die christlichen Häretiker, die jene Idee auf die eine oder andere Art verkehrten.“ Wie konnten sie aber die Idee der Menschwerdung des Logos verkehren, wenn diese Idee nicht irgendwo ausgesprochen und aufgetreten war? Und wo wäre eine Spur, daß sie früher ausgesprochen wäre, als bei Johannes? Sonach müssen die johanneischen Schriften jenen Häretikern vorgegangen sein, können mithin nicht zu ihrer Widerlegung geschrieben sein.

wir haben bereits gesehen, wie genau und scharf Johannes gerade der cerinthischen (von Irenäus uns überlieferten) Lehre in seinem Evangelium entgegentritt.

Somit nimmt das Evangelium eine concret-geschichtliche Stelle in einem bestimmten Kampfe ein.

Wir finden aber, daß unser Brief ganz in dem nämlichen Kampfe seine Stelle findet.

Klar und deutlich warnt ja der Apostel vor dem „Lügner, der da leugnet, daß Jesus der Christus sei“ (2, 22) und der damit „den Vater und den Sohn“ leugne. Und in Verbindung damit redet er von einem bereits geschehenen Abfall Etlicher (V. 18—19) und mahnt die Leser, das zu bewahren, was sie von Anfang gehört haben (V. 24). Und nicht vereinzelt steht diese Warnung und Mahnung. Nicht allein, daß noch ganz ausdrückliche analoge Stellen im Briefe wiederkehren (Kap. 4, V. 1—3 und V. 15; Kap. 5, 1 und 5 und 10 und 20) wo überall als Kern und Stern der Wahrheit die Lehre hingestellt wird, daß „Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist“, daß „Jesus der Sohn Gottes ist“, daß „Jesus der Christus ist“ und „der wahre Gott und das ewige Leben“: sondern der ganze Brief von Anfang bis Ende ist darauf angelegt, diesen Gegensatz zwischen der christlichen Wahrheit und der gnostischen Leugnung, daß Jesus der Christ sei*), in seinem tiefsten Zusammenhange mit dem religiösen und ethischen Gegensatz von Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und ἀνομία, Liebe und Haß, und mit dem äonischen Gegensatz von Reich Gottes und Welt, Gott und Satan darzustellen, wie dies bei der Erklärung im Commentar deutlich werden wird.

Ist nun aber der Brief so ganz derselben Situation entsprungen wie das Evangelium, so ergibt sich hieraus mindestens der Satz: daß der Brief mit dem Evangelium in die gleiche Zeitperiode gehöre. Eine aufmerksame Betrachtung führt jedoch noch weiter, nämlich auf die Annahme einer völligen Gleichzeitigkeit beider Schriften, in welchem Falle

*) Johannes gebraucht die Formeln „Jesus ist der Sohn Gottes“ „Jesus ist der Christ“ promiscue. Wie sich dies nur aus dem bestimmten Gegensatz gegen Cerinth erkläre, darüber siehe unten die Anm. zu 1 Joh. 5, 1.

dann der Brief ein Begleitschreiben des Evangeliums gleichsam eine Dedicationsepistel, gewesen ist.

Diese Ansicht ist bereits von Heidegger, Berger, Storr, Augusti, Frommann, Hug, Lange, Thiersch, von mir an andern Orte und halb und halb auch schon von Baumgarten-Crusius geäußert worden. Bleek (Beitr. zur Einl. I, S. 80), Düsterdieck (S. XXXIV und LXXVI) und Luther (S. 13) sind ihr neuerdings entgegengetreten, aber mit Gründen, welche durchaus nicht für stichhaltig können angesehen werden. Bleeks Widerlegung trifft nur die allerdings mangelhafte Beweisführung, welche ich in meiner „Kritik der evangelischen Geschichte“ gegeben hatte; aber auch diese nur halb; denn er beschränkt sich im Grunde doch nur auf die Versicherung, daß das $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ und $\epsilon\gamma\rho\alpha\psi\alpha$ (1 Joh. 1, 4; 2, 12 fg. u. a.) sich nicht auf das Evangelium, sondern auf den Brief selbst beziehe. Düsterdieck wiederholt das nämliche und fügt bei: es fehle in dem Briefe jede ausdrückliche Beziehung auf das Evangelium; Luther geht wenigstens in einer Anmerkung näher auf die Sache ein. Jedenfalls bedarf die Frage einer neuen und gründlicheren Besprechung.

Da ist es nun von vornherein bedeutsam, daß Düsterdieck selbst (S. LXXV) es als sehr schwierig anerkennt, zu bestimmen, welche der beiden Schriften früher als die andere geschrieben sei. Damit ist zugegeben, daß ein Unterschied der Zeit nirgends hervortrete, in welchem Falle man beide Schriften für gleichzeitig, d. h. an gleichem Zeitpunkt verfaßt, wird halten dürfen. Nun können sie freilich nicht zu gleicher Stunde, die eine muß nach der andern geschrieben sein. Und hier nimmt Düsterdieck nach Lücke's Vorgang an, daß der Brief nach dem Evangelium geschrieben worden. Wir stimmen dieser Annahme bei, wenn auch nicht der Art ihrer Begründung. „Die Haltung des Briefes in seinen lehrhaften und seinen polemischen Sätzen ist so, daß die im Evangelium gegebene Entwicklung als den Lesern bekannt vorausgesetzt erscheint“, sagt Lücke. Wir können dem nicht ganz beistimmen, sind vielmehr mit Düsterdieck (S. XXXV) der Ansicht, daß „der Brief völlig selbständig und in sich abgeschlossen dasteht“, und für sich allein verständlich war, vollends für Leser, die den mündlichen Unterricht des

Johannes genossen hatten. Aber etwas Wahres liegt doch jenem Ausspruch Lücke's zu Grunde, was denn auch Düsterdieck (S. LXXVI) anerkennt. Es wiederholen sich Gedanken und Ideengänge des Evangeliums im Briefe, und zwar so, daß, was im Evangelium breit auseinandergelegt oder gelegentlich gegeben ist, im Briefe — zwar nicht, wie Lücke will, „abrevirt“ — wohl aber concentrirt und bündig zusammengefaßt erscheint. Wunderlich ist nur, wie man dies zugeben, und dann doch dem Briefe jede Rückbeziehung auf das Evangelium absprechen kann! Man wird doch nicht verlangen, der Apostel habe nach Art moderner Schriftsteller in seinem Briefe „ausdrücklich“ sein Evangelium citiren und etwa schreiben sollen: „wie ich euch denn in meinem Evangelium dies schon gelehrt habe“ —! Ist es denn nicht genug, daß der Brief seinem Inhalte nach sich an das Evangelium anlehnt?

Aber er lehnt sich auch seiner Form nach an das Evangelium an. Denn schon oben haben wir gesehen, daß der Mangel der Briefform (der Mangel von Anrede und Schlußbegrüßung) sich in der That nur dann begreiflich finden läßt, wenn das Schreiben keinen selbständigen Zweck als Brief (Surrogat mündlicher Rede) hatte, sondern an ein anderes Etwas sich anlehnte. War der Brief eine Art Dedicationsepistel oder Begleitschreiben des Evangeliums, so erklärt sich jene Form vollständig.

Und daß er dies war, dafür sprechen nun mehrere einzelne Stellen des Briefes. Düsterdieck, welcher S. XXXV jede ausdrückliche Beziehung des Briefes auf das Evangelium strict in Abrede gestellt hatte, befehrt sich S. LXXVII, wo es ihm darauf ankommt, die Priorität des Evangeliums nachzuweisen, und schreibt: „Vielleicht darf man auch in der sinnreichen Darstellung des Liebesgebotes (1 Joh. 2, 7), welches einmal nicht neu, alt, und doch wieder neu genannt wird, eine Erinnerung an das geschriebene Evangelium (13, 34) erkennen.“ Wichtiger, stichhaltiger*) und minder zweifelhaft ist die Stelle 1 Joh. 1, 1—4. Die Ähnlichkeit des Gedankens mit Ev. Joh. 1, 14 würde sich

*) Denn daß Kap. 2, 7 nicht das „Liebesgebot“ gemeint ist, darüber vgl. unten den Comm. z. d. St.

auch aus der bloßen Identität des Verfassers erklären; aber andere Momente scheinen deutlich auf das Evangelium hinzuweisen. Die Periode B. 1—4, (über deren Constructionsweise und Erklärung später im Commentar ausführlich zu handeln ist, wo das hier vorauszuschickende seine exegetische Begründung finden wird) zerfällt in zwei Sätze, die durch καὶ aneinandergereiht sind. Das Hauptverbum des ersten Satzes ist (wie auch Düsterdieck und Luther anerkennen) das ἀπαγγέλλομεν des dritten Verses; das Hauptverbum des zweiten Satzes ist das γράφομεν in B. 4. Das Object des ersteren Verbums geht ihm B. 1 voran. „Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir geschaut haben und unsre Hände betastet haben — — — verkündigen wir euch.“ Diesem Object ist aber eine Art appositionelle (nicht von ἐψηλάφησαν, sondern, wie wiederum Düsterdieck und Luther anerkennen, von dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν abhängige) nähere Bestimmung beigefügt: „über den λόγος τῆς ζωῆς verkündigen wir euch.“ In dem Johannes das verkündigt, was er gesehen, gehört, mit Augen geschaut und betastet hat, verkündigt er „vom λόγος τῆς ζωῆς“. Und diese Worte werden nun wiederum erläutert durch die Parenthese B. 2: „Und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewige, welches war beim Vater und uns erschienen ist.“ — Die Worte der Parenthese: „und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen, welche den Worten des ersten Hauptsatzes: „Was wir gesehen, gehört, geschaut, betastet haben, verkündigen wir euch“ ganz parallel laufen, und eine kurze Recapitulation derselben enthalten, lassen bei dem λόγος τῆς ζωῆς und der ζωὴ ἡ αἰώνιος schlechterdings nur an ein mit Augen schaubares und mit Händen betastbares Etwas, also nicht an eine Lehre, nicht an eine abstracte Kraft, sondern nur an den persönlichen Logos, der im Fleische erschienen ist, (und welcher persönlich die ζωὴ und zwar die αἰώνιος war, vgl. Ev. Joh. 1, 4; und 1 Joh. 5, 20 ausdrücklich wieder ebenso genannt wird), denken, wie das denn auch Luther anerkennt. Vollends aber dient dem zur Bestätigung, daß am Schlusse von B. 2 noch ausdrücklich, und zwar mit unverkennbarer Rückbeziehung auf Ev. Joh. 1, 1—2, gesagt wird: „welches war

πρὸς τὸν πατέρα und uns erschienen ist.“ — Somit ist also nach die Parenthese B. 2 das περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — — ἀπαγγέλλομεν bestimmt als eine Verkündigung des menschengewordenen Logos qua erschienenen von Johannes geschauten (nicht als eines abstracten Begriffes oder einer Lehre), und dies wiederum dient zur Bestimmung des ersten Objectes: ὃ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ εἰδράκαμεν τοῖς ὀφθ. κλ. Wir sehen, daß Johannes unter dem, was er gehört, gesehen, geschaut, nicht einen Complex von allerlei Erfahrungen, die er über das Wesen und die Kraft christlichen Glaubens und Liebens und Handelns gemacht hat, oder „die Idee des Evangeliums“ (Düsterdieß), verstanden wissen will, sondern den persönlichen Christus. Und wenn er nun diesen Christus so verkündigt, daß er verkündigt, was er „mit Augen gesehen, geschaut, was seine Hände betastet haben“ — muß er denn damit nicht nothwendig eine Verkündigung der concreten Erscheinung Christi, seines Lebens, meinen? Er schreibt ja nicht: ὃν εἰδράκαμεν κλ. „wir verkündigen euch den Christus, den wir geschaut und betastet haben“ — so daß das Object der Verkündigung die Person Christi nach ihrem abstracten Begriff wäre, und nur zur näheren Bestimmung dieser Person in einem Relativsatz beigefügt würde; daß es eine von Johannes wirklich geschaute (nicht etwa blos eine erdachte, erdichtete) Person sei — sondern er schreibt ὃ, „dasjenige was wir gehört, mit Augen gesehen, geschaut, betastet haben, verkündigen wir euch.“ Dasjenige also, was Johannes an Christo und von Christo geschaut hat, bildet selber das unmittelbare Object des ἀπαγγέλλομεν.

Billig fragt man nun doch, ob in dem Briefe ein ἀπαγγέλλειν dieser Art vorkomme, und sieht sich vergeblich nach einem solchen um. Denn wir erfahren im Briefe: daß Gott Licht ist, und wir daher nicht in Finsterniß wandeln dürfen; daß das Licht uns bereits erschienen ist, indem wir zur Vergebung der Sünden gelangt sind, und daß wir darum nicht wieder abfallen dürfen; daß wir Kinder Gottes sind, und trotzdem, ja gerade deshalb, noch den Haß der Welt zu tragen haben, aber unsrerseits Liebe üben müssen; endlich daß, wer die Identität Jesu und Christi leugnet, widerchristlich ist und der Finsterniß angehört. Lauter

Lehrentwickelungen und Lehrsätze, aber nicht einmal eine directe Verkündigung Christi als solchen, geschweige eine Verkündigung dessen, was Johannes geschaut, gehört, und mit Händen betastet hat!

Und an diesen ersten Satz reiht sich nun V. 4 der zweite: „Und dieses schreiben wir, damit eure Freude völlig sei.“ Die Uebersetzung oder Erklärung: „Und zwar schreiben wir auch dies (V. 1—3 benannte) deshalb, damit u.“ ist geradezu unmöglich. Καὶ ταῦτα steht mit Nachdruck voran, sodaß ταῦτα nicht rückweisend den Inhalt von V. 1—3 recapitulirt (was auch de Wette's Vorgang Düsterdiebst und Luther anerkennen), sondern diesem Inhalt von V. 1—3 als ein zweites, anderes an die Seite tritt. Daß mit ταῦτα der Brief gemeint sei, geht aus dem Fehlen jeder näheren Bestimmung hervor, und ist von Düsterdiebst und Luther ebenfalls anerkannt. Dann kann aber mit dem ἀπαγγέλλομεν V. 1—3 nicht der Brief gemeint sein, eben weil das καὶ ταῦτα γράφομεν jenem ἀπαγγέλλομεν deutlich als ein anderes zur Seite tritt. Entweder muß man annehmen, der Apostel wolle V. 1—3 seine sonstige (mündliche) Lehrthätigkeit überhaupt den Lesern charakterisiren — aber wie zwecklos wäre dies gewesen! — oder man wird sich entschließen müssen, das nächstliegende und allernatürlichste anzuerkennen, daß die Worte V. 1—3 sich auf die Uebersendung des Evangeliums beziehen, und daß dann V. 4 der Apostel sagt, daß er noch „dieses“ weitere, den Brief, beifüge, um den Lesern zu einer vollendeten Freude zu verhelfen. Denn im Evangelium hat ja Johannes in der That das verkündigt, was „von Anfang war“ (Joh. 1, 1 fg.) und was die Jünger aus Jesu Mund gehört (seine Reden), und was sie mit Augen gesehen (seine Wunder) und was sie geschaut (seine Person in ihrer göttlichen δόξα) und was ihre Hände betastet hatten (seine Auferstehung, Ev. Joh. 20, 27). Soviel ist gewiß: sobald man das ἀπαγγέλλομεν V. 3 auf die Uebersendung des Evangeliums bezieht, gewinnt alles in diesen Versen, was sonst unklar und als „ein gewisses Ineinanderspielen der Vorstellungen von der Person und von der Geschichte und Lehre Christi“ (Düsterdiebst) erscheint, plötzlich Leben und Klarheit und Bestimmtheit. Sein Evangelium hat Johannes geschrieben, und übersendet es den Ephesern mit einem Begleit-

schreiben, und kündigt es ihnen darin an mit den Worten: „Was von Anfang war, was wir u. s. w. verkünden wir euch“, und fährt dann fort: „Und dieses (Begleitschreiben) schreiben wir euch, um eure Freude vollkommen zu machen.“ Eine nähere Bezeichnung des Evangeliums war nicht nöthig, da es ja eben dem Briefe beilag, und da das auf den Brief sich nothwendig Beziehende: καὶ ταῦτα γράφουμεν schon von selbst darauf führte, die Worte ὃ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς κλ. ἀπαγγέλλουμεν auf das Evangelium zu beziehen.

Hiernach dürfte also von dem, was Luther S. 13 in der Anm. sagt, gerade das Gegentheil sich als erwiesen herausstellen. Wenn er behauptet: „ein Unterschied zwischen dem ἀπαγγέλλουμεν B. 3 und dem γράφουμεν B. 4 ist durch nichts angedeutet“, so darf man nur bei demselben Luther S. 44 nachlesen, um sich zu überzeugen, daß auch er wenigstens keine schlechthinige Einerleiheit des ἀπαγγέλλουμεν mit dem γράφουμεν zu behaupten wagt, sondern wenigstens einigen Unterschied angedeutet findet, indem er sagt: „ταῦτα geht weder bloß auf das Vorhergehende, noch bloß auf das zunächst folgende, sondern auf den ganzen Brief“; und weiter darf man nur die Art, wie das καὶ ταῦτα γράφουμεν dem ὃ ἀπ’ ἀρχῆς κλ. ἀπαγγέλλουμεν gegenübergestellt wird, beachten, um den nothwendig vorhandenen Unterschied klar vor Augen zu sehen. Wer würde doch wohl einen Brief mit den Worten beginnen: „Was ich erlebt habe, verkündige ich. Und diesen Brief schreibe ich, damit zc.“ — wenn er nichts weiter schreibt, als diesen Brief, und wenn er überdies in diesem Briefe von seinen Erlebnissen nichts verkündigt? Denn wenn Luther weiter fortfährt: „ὃ bezeichne nicht das Leben, sondern die Person Christi, und es sei hier nicht von einer Erzählung, sondern von einem Zeugniß und einer Verkündigung die Rede“, so ist eben wieder das Gegentheil wahr. „Ὁ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν κλ. kann schlechterdings nicht die Person ihrem abstracten Begriffe nach, sondern nur die Person in ihrem concreten Leben bezeichnen, wie oben schon gezeigt worden. Die nähere Bestimmung B. 2 zeigt uns lediglich, auf welche Sphäre sich das ὃ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακάμεν κλ. des ersten Verses beziehe, nämlich nicht auf irgend welche beliebige und anderweitige Erlebnisse des Johannes

sondern auf solche Erlebnisse, welche er περὶ τοῦ λόγου, in Bezug auf Christum, gemacht habe; der Begriff des Erlebnisses bleibt aber stehen; nicht den, welchen er gesehen, gehört, betastet, sondern das, was er von ihm gehört und gesehen und erschaut, will er „verkündigen“, und eben durch diese Beschaffenheit des Objectes ist das Verkündigen von selber als ein Erzählen bestimmt. Daß aber von einem „Zeugniß“, nicht von einer Erzählung die Rede sei; ist insofern gar nicht wahr, als das μαρτυροῦμεν gar nicht im Hauptsatze, sondern nur in der parenthetischen Erläuterung gebraucht wird; und wenn schon der Gedanke derselben dem des Hauptsatzes parallel geht, so sollte man doch nicht erwarten, daß ein sonst so gründlicher Exeget, wie Huther, es angesichts der Stellen Ev. Joh. 19, 35; 21, 24 in Abrede stellen würde, daß μαρτυρεῖν im johanneischen Sprachgebrauch eine Erzählung bezeichnen könne! Schließt sich doch das μαρτυρεῖν 1 Joh. 1, 2 gerade so an das ἑωρακέναι, wie Ev. Joh. 19, 35! „Der es gesehen hat, bezeugt es.“ „Wir haben gesehen und bezeugen.“

An die Stelle 1 Joh. 1, 1—4 reiht sich nun eine zweite, in welcher wir eine ebenso unverkennbare Hinweisung auf das Evangelium zu finden, nicht umhin können. Wenn ich früher (mit Hug) das öfter wiederkehrende γράφω und ἔγραψα in dem Briefe so ohne weiteres als auf das Evangelium bezüglich ansah*), so muß ich jetzt Bleef allerdings soviel zugeben, daß dies in solcher Allgemeinheit nicht richtig sei. Wenn aber nun Huther in eben solcher Allgemeinheit das umgekehrte hinstellt: „Warum das sich so oft wiederholende ἔγραψα, γράφω, nicht auf den Brief selbst, sondern auf eine andere Schrift gehen soll, ist nicht zu begreifen“, so ist dies ebenso wenig richtig. Kap. 2, 12 fg. begründet der Apostel ein dreimaliges γράφω mit wesentlich den nämlichen drei Causalsätzen, mit welchen er ein

*) Daß sich ταῦτα γράφω Kap. 2, 1 auf den Brief und zwar zunächst auf Kap. 1, 5—10 beziehe, habe ich übrigens nie verkannt, sondern ausdrücklich behauptet (Kritik der evangel. Geschichte 1. Aufl. S. 1010, 2. Aufl. S. 837). — Auch Kap. 2, 12 fg. habe ich das γράφω und ἔγραψα nicht auf das Evangelium allein, sondern „auf Brief und Evangelium zusammen“ bezogen. Dies war nur zu unbestimmt ausgedrückt, wie sich sofort zeigen wird.

unmittelbar darauf folgendes dreimaliges ἔγραψα begründet. „Ich schreibe euch, Kinder, weil euch die Sünden um seines Namens willen erlassen sind. Ich schreibe euch, Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, kennet. Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Argen besiegt habet. Ich habe euch geschrieben, Kinder, weil ihr den Vater kennet. Ich habe euch geschrieben, Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, kennet. Ich habe euch geschrieben, Jünglinge, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt, und ihr den Argen besiegt habt.“ Je weniger in den Begründungssätzen ein irgendwie wesentlicher Unterschied liegt, um so gewisser muß, wenn der Apostel nicht einer unerträglichen Tautologie und zweck- und inhaltlosen Wiederholung sich schuldig gemacht haben soll (was kein christlicher, kein besonnener Exeget wird annehmen wollen) in dem Wechsel des γράφω und ἔγραψα ein materieller Unterschied liegen. Sind nun Düsterdieß und Luther im Stande gewesen, einen solchen aufzuzeigen? Düsterdieß verwirft mit Recht die gekünstelte Annahme Lücke's, wonach das dreimalige γράφω auf die drei nachfolgenden einzelnen Ermahnungen 1. 15—17, 2. 18—27 und Kap. 2, 28 — Kap. 3, 22, das dreimalige ἔγραψα aber auf die drei vorangegangenen Grundlehren, 1, 5—7; 1, 8—2, 7; 2, 3—11 sich beziehen soll. Ebenso verwirft er (und zwar mit Recht, wie im Commentar gezeigt werden wird), die verwandten Ansichten von Bengel, welcher γράφω auf alles im Briefe folgende, ἔγραψα auf alles vorangehende — und von de Wette (dem Luther folgt), welche γράφω auf das vorangehende und nachfolgende, ἔγραψα auf das vorangehende allein bezogen wissen wollen. Düsterdieß selbst aber erklärte nach Beza's Vorgang den Wechsel zwischen γράφω und ἔγραψα aus der „Vorstellung des Schreibens“, (richtiger: des Schreibenden). Das Object sei beidemale das nämliche, der ganze Brief; wenn aber Johannes γράφω schreibe, so denke er sich in den gegenwärtigen Augenblick, wo er, den Griffel in der Hand, sitze; wenn er hingegen ἔγραψα schreibe, versetze er sich in den Augenblick, wo seine Leser den empfangenen Brief bereits als einen vollendeten, geschriebenen in Händen haben. — Würde es sich nun darum handeln, es erklärbar zu machen, wie ein und derselbe Briefsteller etwa an einer Stelle (z. B. 1 Joh. 2, 1) γράφω,

an einer anderen, davon verschiedenen Stelle (z. B. 1 Joh. 5, 13) ἔγραψα schreiben könne, so ließe sich als Grund allenfalls *) hören, daß er das eine Mal sich in den Augenblick seines Schreibens, das andere Mal in den Augenblick, wo die Leser seinen Brief in Händen haben werden, hineinversetze. Daß aber Johannes das Spiel getrieben haben sollte, an ein und derselben Stelle den gleichen Gedanken: „ich schreibe euch diesen Brief, weil ic.“ rein formell so zu variiren, daß er sagte: „Ich bin eben beschäftigt, Väter, euch diesen Brief zu schreiben, weil ihr den, der von Anfang ist, kennt. Ich habe (wenn ihr diese Zeilen leset), diesen Brief geschrieben, weil ihr den, der von Anfang ist, kennt ic.“ — das wird man uns doch nicht im Ernste glauben machen wollen! De Wette, Brückner und Huther kommen im Grunde nicht über dieselbe Schwierigkeit hinaus; denn nach ihnen soll Johannes sagen wollen: „Ich schreibe euch diesen Brief (den ganzen), weil ihr den, der von Anfang ist, kennt. Ich habe euch (auch schon den bisherigen Theil des Briefes) geschrieben, weil ihr den, der von Anfang ist, kennt.“ Abgesehen davon, daß der Begriff der Hervorhebung „auch schon des bisherigen Theiles“ im Gegensatz zu dem noch folgenden Theile durch nichts angedeutet ist — so sieht man auch gar nicht ein, welches Motiv doch den Apostel bewogen haben könnte, den Lesern zu sagen, daß er nicht etwa bloß das, was noch folgen soll, sondern wirklich und in der That auch schon das bisherige ihnen geschrieben habe, weil sie den Vater und den Sohn kennen und den Argen überwunden haben. Wenn einmal vom ganzen Briefe dieser Zweck angegeben war: verstand es sich denn dann nicht ganz von selbst, daß auch der erste Theil des Briefes zu diesem Zwecke verfaßt sei?

Weit eher, als diese Auslegungen, welche den Johannes geradezu Nichtiges sagen lassen, ließe sich noch die des sel. Neander hören, welcher in dem ἔγραψα eine Bestätigung und Befräftigung des schon gesagten finden will („ich schreibe

*) Daß Joh. Kap. 5, 13 den Aorist setzt, erklärt sich übrigens weit besser und einfacher daraus, daß er nun am Schlusse seines Schreibens angekommen zu sein sich bewußt ist.

euch, weil Wie ich gesagt habe: ich habe euch geschrieben, weil') — wenn diese Auslegung nur sprachlich einigen Halt hätte! Aber gerade bei einer Bestätigung muß das gesagte genau auf die gleiche Weise und ohne Wechsel der Form wiederholt werden. Johannes hätte schreiben müssen: ὡς εἶπον ὑμῖν· γράφω, ὅτι καὶ. oder: ὡς εἶπον ὑμῖν, πάλιν λέγω· γράφω, ὅτι καὶ. (vgl. Gal. 1, 9). Und warum endlich sollten gerade diese drei Gedanken einer solchen Befräftigung bedurft haben?

Auch hier schwindet alle Schwierigkeit, sobald man sich (mit Whiston, Storr, S. G. Lange, Baumgarten-Crusius, Schott) das γράφω auf den Brief, das ἔγραψα auf das (bereits vor Augen daliegende Evangelium bezogen denkt. Anstatt eines inhaltleeren Spieles mit Worten erhält man ein ebenso inhaltvolles als feierliches Zeugniß des Apostels, daß er seinen Lesern ebenso wenig sein Evangelium geschrieben haben als diesen Brief schreiben würde, wenn er nicht wüßte, und voraussetzen dürfte, daß sie (B. 8) von der Finsterniß zum Lichte durchgedrungen und fest im Lichte begründet seien, daß sie nämlich den Vater wie den Sohn erkannt hätten und siegeskräftig über den Versuchungen ständen, die der Arge jetzt (im Auftreten des Gnosticismus) bereite. Weder die Perle der μαρτυρία von Christi Leben im Evangelium, noch die der väterlichen Mahnung und Lehre im Briefe ist für die Kinder der Welt bestimmt. An beides haben die Leser nur ein Recht, sofern sie in der That den Vater in Christo kennen (im johanneischen Sinn!) und den Argen innerlich bereits überwunden haben. —

Auch diese Stelle weist uns also an, den Brief für ein Begleitschreiben zum Evangelium zu halten.

§. 5. Zeit und Ort der Abfassung und Leserkreis.

Die Frage nach Zeit und Ort der Abfassung des Briefes fällt also mit der nach Abfassungsort und Zeit des Evangeliums zusammen, und kann ebendeshalb unter Verweisung auf die anderwärts über das Evangelium Johannes geführten Untersuchungen*) hier kürzer behandelt werden. Daß das Evangelium

*) Mit Olshausen Bd. II, S. 21 fg.; vgl. meine Kritik der evang. Geschichte 2. Aufl. S. 140—141.

Johannis später als die drei andern Evangelien geschrieben ist, ist vorneherein klar und anerkannt; daß es nach der Zerstörung Jerusalems, und sogar lange nach derselben, geschrieben ist, geht am klarsten und unzweideutigsten aus der ganzen Situation und Art der kirchlichen Zustände hervor, wie sie (s. oben S. 4) im Evangelium wie in unserm Briefe erscheint. Der ganze Kampf gegen ein gesetzliches Judenthum, von welchem die paulinische Periode bewegt wird, ist vorüber und so gänzlich verflungen, daß auf die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens und der Werke zur Rechtfertigung gar keine Rücksicht mehr genommen wird*). Auch die ganze Frage nach dem Verhältniß der christlichen Kirche zum Volk Israel ist abgeschlossen; Israel hat Christum verworfen, daher „οἱ Ἰουδαῖοι“ schlechthin als Feinde der christlichen Gemeinde gegenüber erscheinen und von einer Hoffnung oder Pflicht, Israel als Volk für das Evangelium zu gewinnen, nirgends eine Spur sich zeigt. Dagegen ist die christliche Kirche bereits aufsteigend bewegt durch das gefährbrohende Auftreten jenes Gnosticismus, von welchem zur Zeit des Apostels Paulus sich erst vereinzelte leise Anbahnungen und Vorläufer zeigten, dessen Fortsetzung und weitere Ausbreitung und Ausbildung sich dagegen im zweiten Jahrhundert zeigt. (Vgl. oben S. 4). Dies alles nöthigt uns, die Verabfassung des Evangeliums und ersten Briefes in die letzten Jahrzehnde des ersten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung zu setzen.

Man hat in dem Briefe und dem Evangelium einzelne Stellen zu finden geglaubt, welche auf ein höheres Alter hinweisen sollen. Düsterdieck will nach dem Vorgang von Grotius**), Hammond u. a. in 1 Joh. 2, 18 eine Hinweisung auf

*) Die Behauptung der junghegelschen Kritik, „die alte Streitfrage über die Rechtfertigung“ werde in den johanneischen Schriften dadurch „vermittelt“, daß „die Liebe dem Glauben als gleichberechtigt“ beigeordnet werde, ist schon von Düsterdieck S. CII fg. genügend widerlegt. Für unberechtigt oder minderberechtigt hat wahrlich auch Paulus die Liebe nirgends erklärt (1 Cor. 13, 1—3 und 13!); für rechtfertigend neben dem Glauben erklärt sie Johannes nirgends.

**) Grot. opp. tom. pag. 1131. — Tom. IV, pag. 463 hat übrigens Grotius diesen Ausspruch insofern modificirt, als er zugibt: *Nomen horae*

die nahe bevorstehende Zerstörung Jerusalems finden, mit nicht mehr Recht, als Benson in 1 Joh. 2, 13 fg. eine Andeutung finden wollte, daß noch Christen lebten, die den Herrn im Fleische gesehen hätten; vgl. gegen beide den Commentar z. d. St. Nach Luther soll der Umstand, daß die Zerstörung Jerusalems nicht erwähnt werde, ein Beweis für frühere Abfassung sein, „da doch der Eindruck, den sie auf die Christen hervorbringen mußte, bei der Abfassung des Briefes nicht schon verschwunden sein konnte.“ Allein es war weder die Aufgabe des Apostels, aller Eindrücke, die die Christen empfangen hatten; Erwähnung zu thun, noch mangelt es zwischen den Jahren 70 und 98 an Zeit, daß der Eindruck der Zerstörung Jerusalems verfliegen konnte. Nun will freilich Luther (S. 28. fg.) in der Stelle Ev. Joh. 5, 2 sogar einen positiven Beweis finden, daß Jerusalem zur Zeit der Verabfassung des Evangeliums, (welches nach unserer Ueberzeugung vom Briefe begleitet wurde), noch nicht zerstört gewesen sei. Es soll aus Ev. Joh. 5, 2 nämlich hervorgehen, daß „nicht nur der Teich Bethesda, sondern auch die fünf Hallen an demselben und das Schafthor des Tempels noch vorhanden waren.“ Wir halten diesem Argumente nicht (mit Meyer Commentar zu Ev. Joh. S. 5) die Stellen Kap. 11, 18; 18, 1; 19, 41 entgegen, an welchen verschiedene Localitäten in und bei Jerusalem (Bethanien, Gethsemane, das Grab Josephs von Arimathia) mit ἡν eingeführt werden; wir erkennen an, daß an letzteren Stellen das Imperfect nicht zu der Annahme nöthigt, „daß dem Apostel Jerusalem als zertrümmert im Hintergrunde seiner Vorstellung lag“, sondern sich daraus erklärt, daß Johannes, vergangene Begebenheiten im Aorist berichtend, auch die erläuternden Notizen über die Localitäten derselben im Imperfectum beifügt. Ebenso fordern wir aber umgekehrt Anerkennung dafür, daß, wenn Johannes in solchen erläuternden Notizen sich einmal des ihm so sehr geläufigen Präsens Historicum bedient, daraus ebenso wenig gefolgert werden dürfe, die betreffende Localität liege als

extremae modo totum humanum genus respicit, modo populum Judaicum. — Beachtenswerth ist die Bemerkung Luthers, daß auch Ignatius (Eph. XI) lange nach der Zerstörung Jerusalems schreibt: ἐσχάτοι καιροὶ λοιπόν· ἀσχυρῶμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κέρμα γένηται.

noch unzertrümmert im Hintergrunde seiner Vorstellung. Johannes erzählt völlig objectiv, ganz nur an die zu berichtende Begebenheit denkend und gar nicht auf den gegenwärtigen Augenblick seines Schreibens reflectirend. Wer dies in Betreff von Kap. 5, 2 leugnen wollte, müßte es consequent auch in Betreff von Kap. 11, 18; 18, 1; 19, 41 leugnen. Denn nur mit Rücksicht auf eben jene Objectivität der johanneischen Geschichtsschreibung vermögen wir die Concession zu machen, daß auch an diesen drei Stellen das Imperfectum zu keinem Schluß auf das Zerstörtsein Jerusalems berechttige. Bei jedem anderen, mehr reflectirenden Autor würde dieser Schluß berechtigt sein. Wenn Goethe (Wahrheit und Dichtung I, Buch 5) schreibt: „Der Salhof ist nach dem Main zu ein regelmäßiges und ansehnliches Gebäude 2c.“, so wird man mit Recht daraus schließen, daß zur Zeit, als Goethe schrieb, dieser Salhof noch stand (wie er denn auch jetzt noch steht); wenn er aber (Buch 3) schreibt: „das Local war weder günstig noch bequem, indem man das Theater in einen Concertsaal hineingezwängt hatte“ oder (Buch 1): „Ein thurmartige Treppe führte zu unzusammenhängenden Zimmern 2c.“, so sieht ein jeder sogleich, daß er hier Localitäten schildert, die, als er schrieb, nicht mehr in dieser Weise bestanden. Goethe würde nimmermehr von dem, seither umgebauten, Wohnhause seiner Aeltern geschrieben haben: „Eine thurmartige Treppe führt zu unzusammenhängenden Zimmern“, aber ebenso wenig vom noch stehenden Salhof: „Der Salhof war nach dem Main zu ein regelmäßiges Gebäude!“ Will man bei Johannes eine analoge Goethische Schreibart in Betreff von Kap. 5, 2 voraussetzen, so gilt dann auch in Betreff der Stellen 11, 18 2c. der Schluß: „Johannes würde nimmermehr 2c. geschrieben haben, wenn Jerusalem noch unzerstört gewesen wäre.“ Es leuchtet aber — eben wegen des resultirenden Widerspruches — ein, daß der eine Schluß so verkehrt wäre, wie der andere, und daß Johannes an beiderlei Stellen ohne alle Reflexion auf das, was zur Zeit seines Schreibens noch bestand oder sich verändert hatte, bald das schildernde Präsens bald das schildernde Imperfectum gebraucht hat. Der Gewißheit, daß Brief und Evangelium lange nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sind, thut also die Stelle Joh. 5, 2 keinerlei Abbruch.

Und darauf führt denn auch die patristische Tradition. Auf die späte und überdies sprachlich mehrdeutige Stelle Epiph. haer. 51, 12*) legen wir keinen besondern Werth. Am wichtigsten ist die Nachricht des Irenäus (haer. 3, 1 bei Eus. 5, 8): ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Ihm folgen Chrysostomus und Theodor von Mopshestia. Nicht im Widerspruche damit steht die bei den Kirchenvätern weitverbreitete Nachricht, daß Johannes im Exil auf Patmos sein Evangelium geschrieben habe. Dorotheus von Thyra und der Verfasser der den Werken des Athanasius beigegebenen Synopse bemerken**) nämlich: als Verbannter auf Patmos habe Johannes das Evangelium geschrieben und durch seinen ἀγαπητὸς καὶ ξυνοδόχος, den Diakon Gajus, in Ephesus dasselbe herausgegeben. Diese Nachricht hat genügende äußere Begründung, da auch Theophylakt und Pseudo-hippolyt sowie eine Menge von codd. in Nachschriften Patmos als Ort der Verabfassung nennen***), — und auch große innere Wahrscheinlichkeit; denn nur wenn Johannes von seinen Gemeinden getrennt war, erklärt sich das Bedürfniß eines schriftlichen Erfasses für die nun mangelnde mündliche μαρτυρία; schrieb aber Johannes in Patmos sein Evangelium und schickte es durch seinen vertrautesten Gastfreund an die Gemeinde zu Ephesus, so wird beides begreiflich, erstlich, daß er nicht nöthig hatte, in dem Begleitschreiben seinen Namen zu nennen (vgl. oben S. 1), und zweitens, wie Irenäus kurzweg sagen konnte, das Evangelium falle in den ephesinischen Aufenthalt des Apostels (im Gegensatz zu seinem frühern palästinensischen Aufenthalt). Jene Nachricht von Gajus trägt übrigens durchaus das Gepräge der geschichtlichen Ueberlieferung und gar nicht das einer auf Vermuthung beruhenden bloßen Conjectur oder einer Erdichtung.

*) Vgl. über dieselbe Meyer Commentar zum Ev. Joh. Einleitung S. 5, S. 32 Anmerk.

**) Siehe die betreffenden Stellen in meiner Kritik der evang. Geschichte 2. Auflage S. 871.

***) Vgl. ebendaselbst.

Das Exil auf Patmos fällt in die letzten Jahre Domiti etwa 94—97*). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Evangelium samt unserem Briefe sogleich im Anfang dieses Exils (wo das Bedürfnis nach einem schriftlichen Ersatz der mangel unmittelbaren Lehre und Hirtenhätigkeit für den Apostel wie die Gemeinde am lebhaftesten herausstellen mußte) — jeden vor der Apokalypse geschrieben**). Daß letztere auf das Evangelium Johannis zurückweist, ist Bd. VII dieses Commens S. 110, gezeigt worden. Auch das 21. Kap. des Evangelii Johannis scheint für diese Annahme zu sprechen. Denn es innerlich wahrscheinlich, daß durch den Apostel oder auf Veranstaltung (durch Gajus) dies Kapitel damals dem Evangelium nachträglich beigelegt wurde, als die Weissagung 21 („so ich will, daß er bleibe bis ich komme“), welche ursprünglich nur den Johannes persönlich anzugehen schien, auch Wichtigkeit für die Kirche Christi erlangt hatte; d. h. damals der Herr in seiner Offenbarung „zu Johannes gekommen war“ und sein „Kommen“ (Apoß. 1, 7; 22, 20) ihn im Gesichte schauen lassen. Denn nun lag in dem Ev. Joh. 21, 22 eine vorausgehende Ankündigung und auch eine Beglaubigung der in der Apokalypse enthaltenen Offenbarungen.

Die Leser des Briefes haben wir hiernach in Gemeinde zu Ephesus, ohne Zweifel mit Einschluß benachbarten Gemeinden des proconsularische Asiens, suchen.

Daß dem gegenüber eine vereinzelte Notiz bei Augustinus (quaest. evang. II, 39) unser Brief sei an die Parther

*) Vgl. ebendasselbst S. 850—854. Nach Hieronymus (vir. ill. 9) Johannes im 14. Jahr Domitians (95) als Verbannter auf Patmos Apokalypse geschrieben haben, und unter Nerva (96—98) Erlaubnis Rückkehr nach Ephesus erhalten haben.

**) Daß die besser griechische Sprache des Evangeliums und B. (auf die sich Olshausen Bd. II, S. 23 für die Priorität der Apokalypse berufen hat) keine Instanz gegen unsere Annahme bildet, geht aus Bd. VII, S. 4 Gesagten hervor.

***) D. h. an die nicht unter römischer Hoheit, sondern im parthischen Reiche, östlich vom Euphrat, lebenden Christen.

geschrieben*), bedeutungslos ist, wird jetzt**) allgemein anerkannt. Augustin selbst erwähnt, so oft er auch von unserm Briefe redet, nie und nirgends sonst einer Bestimmung desselben für die Parther; so daß im Grunde nur dies die Frage ist, wie die Entstehung jener Worte sich erklären lasse. Schwerlich rühren sie von Augustin selbst her. Clemens Alexandrinus (Fragm. adumbr. Opp. Oxford. Ausgabe II, 1011) erwähnt, daß der zweite Brief Johannis ad virgines (also griechisch: πρὸς παρθένας) geschrieben sei; er verstand die ἐκλεκτὴ κυρία 2 Joh. 1 allegorisch, und bezeichnete daher auch τὰ τέκνα αὐτῆς allegorisch, im Sinne von Apol. 14, 4, als παρθένας. Diese Anschauung war weiter verbreitet, denn in einigen Handschriften trägt 2 Joh. geradezu die Aufschrift πρὸς παρθένας. Man scheint den Sinn dieses πρὸς παρθένας bald nicht mehr verstanden, und diese Ueberschrift daher bald (wie z. B. Cassiodor. de instit. div. script. cap. 14) auf alle drei johanneischen Briefe übertragen, aber aus Mißverständnis ebenso bald in die Inschrift: ad Parthos verwandelt zu haben. (Andere minder wahrscheinliche Erklärungsversuche siehe bei Düsterdieck S. CVII fg.)

Nicht in Parthien, und auch nicht in Palästina, wie Benson, noch in Corinth, wie Lightfoot wollte, sondern in Ephesus und der Umgegend sind also die Leser unseres Briefes zu suchen; das gilt als feststehendes und gesichertes Ergebnis kritischer Forschung.

*) Secundum sententiam hanc etiam illud est, quod dictum est a Iohanne in epistola ad Parthos.

**) Possidius in seinem indiculum operum Augustini betitelte sofort die Tractate Augustins über 1 Joh. als: de ep. Joannis ad Parthos sermones decem. Wigilius Tapsensis, Cassiodor und Beda schrieben das „ad parthos“ nach. Grotius hielt die Notiz ebenfalls für glaubwürdig (Opp. III, pag. 1126), und conjecturirte, Johannes habe darum seinen Namen weggelassen, um den Christen, die in einem den Römern feindlichen Staate lebten, keine Ungelegenheiten zu bereiten (!) Der Heidelberger Paulus conjecturirte, nicht der Apostel, sondern der Presbyter Johannes habe den Brief an parthische Christen zur Bekämpfung einer „magisch-irthischen Gnosis“ geschrieben, von deren Existenz er durch Kameeltreiber Nachricht erhalten habe. (!)

§. 6. Dictionsweise und Geist des Briefes.

Nachdem die stilistischen Eigenthümlichkeiten des Briefes schon oben §. 3. größtentheils erwähnt worden sind, haben wir nur über den Geist der johanneischen Schreibweise, soweit sie specifisch in diesem Briefe als solchen sich zeigt, einiges wenige hinzuzufügen. Johannes war keine dialektische, sondern eine contemplative Natur; daher er denn nicht die einzelnen Gedanken logisch miteinander vermittelt und auseinander ableitet, sondern einen Hauptgedanken zur innern Beschauung hinstellt, und die für das christliche Erfahrungsbewußtsein sich daraus ergebenden Folgerungen ohne logische Brücke an denselben anreicht. „Selbst die Begründung eines Gedankens geschieht auf die einfachste Weise durch die Beziehung auf eine dem christlichen Bewußtsein durch sich selbst verbürgte Wahrheit.“ (Huther.) Scheinbar findet eine öftere Wiederholung des nämlichen Gedankens statt; bei genauerer Untersuchung zeigt sich, daß er vielmehr bei jeder neuen Wendung ein neues in dem Gegenstande liegendes Moment ans Licht kehrt; er läßt die einzelnen lebenerfüllten Sätze oder Wahrheiten wie Edelsteine im Lichte spielen, damit das Auge in das Innere derselben eindringe. Seine Sprache selbst ist dabei die einfachste, aber ebenso tief als einfach; „alle jene so einfach lautenden Worte: Leben, Licht, Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit, Bleiben in Gott u. s. w. — wer vermöchte das, was sie meinen, vollkommen zu ergründen und darzulegen? Dem, der nur mit dem zergliedernden Verstande und bloßer Sprachgelehrsamkeit an sie herantritt, bleiben sie unverständliche Hieroglyphen; ihr inneres Wesen enthüllt sich uns in dem Maße, als wir das, was sie sagen, in unserem eigenen Gemüth erleben.“ (Huther.) Und so spiegelt sich denn auch in dem Briefe selbst ein durch und durch vom Geiste des Herrn durchläutertes Gemüth. „Mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnend, mag er warnend zu seinen Lesern reden, immer behält seine Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit; nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemüthsstimmung; überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, daß das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in

die Gemüther seiner Leser zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein männlicher fester Ton, entgegengesetzt jeder weiblichen Gefühlschwärmerei. — Bemerkenswerth ist auch, daß er einerseits zu seinen Lesern wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andererseits aber nicht verkennet, daß sie nicht mehr Unmündige seien, denen er neues zu verkündigen habe, sondern daß sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitze aller der Wahrheit, die er ausspricht, alles des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen muß, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen.“ (Huther.)

Der Brief ist „eine That heiliger Liebe“ (Düsterdieck). Er „erscheint dem einfachsten Leser, wenn nur sein Herz eine Erfahrung von der christlichen Heilswahrheit hat, unmittelbar verständlich, andererseits aber auch dem tiefsten christlichen Denker unergründlich, beiden aber gleich lieb und erquicklich.“ (Düsterdieck.)

Und so ergeht an den Ausleger wie an seine Leser der Ruf: „Ziehe deine Schuhe von den Füßen; denn der Ort, da du stehst, ist heiliges Land.“

§. 7. Literatur.

Unter den Commentaren aus der patristischen Periode sind die des Diodor von Tarsus und des Chrysostomus völlig verloren gegangen, die des Clemens Alexandrinus und Didymus nur noch in Fragmenten vorhanden; dagegen sind die Catenen des Decumenius und Theophylakt, die expositio Augustins und die des Beda noch vorhanden, und von den spätern Auslegern fleißig benutzt worden.

Aus der Zeit der Reformation sind neben den adnotationes des Erasmus zum Neuen Testament insbesondere zu nennen: Luthers zwei Auslegungen (Walch IX, S. 909 fg. und S. 1080 fg.) und Zwingli's expositio (eine von Megander nachgeschriebene und edirte Vorlesung). Exegetisch bedeutender ist Bullingers in ep. Joannis brevis et catholica expositio, Zürich 1532; J. J. Grynaeus expl. epist. cathol., Basel 1543, und die bekannten auch über 1 Joh. sich erstreckenden Commentare von Calvin und Beza.

In der Zwischenzeit zwischen der Reformation und dem Rationalismus ist für 1 Joh. viel geleistet worden. Dem berühmten

Arminianer H. Grotius (annot. in epist. Joann. primam Opp. III, 1126 sq. und commentatio ad loca n. t., quae de antichristo agunt, tom. IV, 463 sq.) tritt der strenge Lutheraner Calov (biblia n. t. illustrata) entgegen. Dann sind unter den Commentatoren, welche das ganze Neue Testament erläutert haben, noch für 1 Joh. nennenswerth Piscator, Hammond, Bengel, Whitby, Rosenmüller, Beaufobre, an die sich Benson schließt; unter denen, welche besondere Commentare über die katholischen Briefe geschrieben haben: Aretius (1589), Alsted (1640), Horneius (1652), Joh. Ben. Carpzov (1790). Einen besondern Commentar über die drei johanneischen Briefe hat Whiston (London, 1719) bearbeitet. Ebenso Weber (Halle, 1778) und Schirmer (Breslau, 1780). Und über 1 Joh. allein J. Socinus (Rafau, 1614), Episcopus (Amsterdam, 1665), Spener (erbauliche Erklärung), Hunnius und S. Schmidt.

Aus der rationalistischen Periode sind allenfalls nennenswerth Dertel (über die drei Briefe Joh.), Morus (ebenso), S. G. Lange und Paulus (ebenso), Semler (1 Joh.). Aus der Uebergangsperiode Augusti (katholische Briefe 1808) und vor allem Lücke (Evangelium und Briefe Joh. 1836), dann Sachmann (katholische Briefe 1838); und aus der neuesten Zeit: Neander (1 Joh. praktisch erläutert 1851), Wolf (praktischer Commentar zu 1 Joh.), Sander (Commentar zu den Briefen Joh. 1851), vor allem aber die gründliche aber zuweilen sich etwas in die Breite verlierende Arbeit von F. Düsterdieck (die drei johanneischen Briefe. Göttingen, 1852), auf welche seither der kürzer gefaßte Commentar von Luther (als Theil von Meyers Commentar zum Neuen Testament) gefolgt ist (1855).

Der Eingang.

Kap. 1, 1—4.

Was oben in der Einleitung S. 4 schon übersichtlich in seinen Hauptmomenten zur Darstellung gekommen, bedarf nun noch der genauern exegetischen Begründung.

Die den Eingang des Briefes bildende Periode B. 1—4 ist, was den Satzbau ihres ersten Theiles B. 1—3 betrifft, etwas dunkel und verwickelt, und läßt, rein grammatisch betrachtet, eine vielfache Constructionsweise zu. Daß ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς . . . grammatisches Object ist, unterliegt keinem Zweifel; die Frage ist nur, welches Verbum das Hauptverbum sei, von welchem jenes Object abhängt. *) Erstlich nun könnte man (mit Paulus) χεῖρες für das Subject und ἐψηλάφησαν für das Hauptverbum halten („Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut haben, das haben auch unsere Hände betastet“); allein hierauf wird kein vernünftiger Exeget verfallen, sowohl weil dem Sinne nach ein solcher durch καὶ hervorzuhebender Gegensatz zwischen dem Betasten und dem Schauen nicht vorhanden ist, als auch, weil das folgende περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς von dem Verbum ἐψηλάφησαν, von dem es

*) Incorrect und verwirrend ist es, wenn Düsterdieck u. a. die Frage so stellen: wo der Nachsatz zu ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς beginne. Auf einen Relativsatz folgt kein „Nachsatz“. Zu welcher Verwirrung der Exegese von B. 1—3 jene incorrecte Redeweise geführt hat, wird später sich zeigen.

nach jener Erklärung abhängen müßte, nicht abhängen kann, da man zwar „einen Gegenstand“ aber nicht „in Betreff eines Gegenstands“ betasten kann. — Zweitens könnte man (mit Erasmus und Carpzon) die Worte B. 2: καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν κλ. für die Hauptverba halten, wo dann περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς wiederum von ἐψηλάφησαν abhängig wäre, die Worte καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη aber eine Parenthese bilden würden. Diese Construction*) ist die allerunnatürlichste, da die Hauptverba nun zwei Objecte erhalten würden, das vorangehende: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κλ. und das nachfolgende τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, so daß man annehmen müßte, der Autor nehme — durch die so kurze Parenthese veranlaßt — das schon so ausführlich bezeichnete Object in neuer Form wieder auf. Wollte man dem entgehen, so müßte man vor καὶ ἀπαγγέλλομεν B. 2 ein Polon setzen, und die beiden ersten Verba in B. 2 auf B. 1 hinauf, das dritte aber auf τὴν ζωὴν hinab beziehen, was noch unnatürlicher wäre. So bleibt nur die dritte Constructionsweise übrig, welcher die ungeheure Mehrzahl der Ausleger (z. B. Zwingli, Decolampadius, Calvin, Beza, de Wette, Olshausen, Düsterdieck, Luther) beipflichtet, wonach nämlich ἀπαγγέλλομεν B. 3 das Hauptverbum ist, von welchem das Object ὃ ἦν κλ. abhängt. Eine Differenz, die sich hierbei noch zwischen Winer und de Wette ergibt, zerfließt bei Nichte besehen in nichts. Winer will nämlich (Gramm. des neutestamentl. Sprachidioms S. 64) den „Nachsatz“ bei περὶ τοῦ λόγου κλ. beginnen, indem er annimmt, der Apostel habe ursprünglich im Sinne gehabt fortzufahren: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, (wo dann die Worte περὶ τ. λ. τ. ζ. eine kurze Zusammenfassung des vorangegangenen ὃ ἦν κλ. wären) er habe aber nun die Parenthese B. 2 dazwischengeschoben, und hierdurch sei er veranlaßt worden, B. 3 den B. 1 begonnenen Satz von Anfang an, nur in gekürzter Form wieder aufzunehmen. Dagegen soll nach de Wette u. a. der „Nachsatz“ erst B. 3 beginnen, wonach dann der ganze 2. Vers (ebenso wie bei Winers Erklärung) Parenthese ist, die Worte περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς aber noch zum Relativsatze gehören sollen. Was nun diesen letzten Punkt betrifft, so

*) Düsterdieck führt fälschlich auch Calvin unter ihren Vertretern an.

ist soviel klar, daß jenes *περὶ* von dem Verbum *ἐψηλάφησαν*, oder von den Verbis *ἀκηκόαμεν*, *εώρακάμεν*, *ἑτεασάμεθα* und *ἐψηλάφησαν* zusammen unmöglich abhängen kann (gegen Theodophylakt, Decumenius, Erasmus, Beza, Grotius, Bengel, Paulus u. a. vgl. Luther, Winer, Rücke, de Wette, Neander, Düsterdieck); man müßte also entweder (mit Luther) annehmen, daß die Worte *περὶ* κλ. eine Art Apposition zu dem Objectssatze *ὃ ἦν . . . ἐψηλάφησαν* wären, „zur nähern Bestimmung des unbestimmten *ὃ*“ — oder man muß (mit Socin und Düsterdieck) *περὶ* unmittelbar von dem V. 3 nachfolgenden Hauptverbum *ἀπαγγέλλομεν* abhängen lassen („das, was von Anfang war, was wir u. s. w. — nämlich vom Worte des Lebens . . . verkündigen wir euch“) allein diese beiden Constructionswesen sind so wenig voneinander, als von der Winer'schen unterschieden. Der Schein eines Unterschieds entsteht nur aus der verkehrten Frage, bei welchem Worte der „Nachsatz“ beginne, während doch in Wahrheit gar kein Vor- und Nachsatz, folglich auch keine Grenzscheide zwischen beiden da ist, sondern ein ganz einfacher Satz bestehend aus dem Verbum *ἀπαγγέλλομεν* und dem Object, dem in *ὃ* latenten *τοῦτο*, welches eine Kette von Relativsätzen (*ὃ ἦν . . . ἐψηλάφησαν*) bei sich hat, und alsdann in dem appositionellen Zusatz *περὶ* τ. λ. τ. ζ. (Luther) noch einmal zusammengefaßt wird, sodaß (de Wette) diese Apposition ebenso wie das Object selber direct von *ἀπαγγέλλομεν* abhängt, folglich (Winer) Johannes bei V. 1 schon das *ἀπαγγέλλομεν* im Sinn gehabt hat. Nach der längeren Parenthese V. 2 recapitulirt Johannes das Hauptobject *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς . . . ἐψηλάφησαν*, nur eben in der abgekürzten Form: *ὃ εώρακάμεν καὶ ἀκηκόαμεν*.

Sind wir nun über den Bau des Satzes V. 1—3 im reinen, so können wir uns dem einzelnen zuwenden.

Wir beginnen mit dem Hauptverbum *ἀπαγγέλλομεν* V. 3, in welchem das Subject des Satzes: „wir“ enthalten ist. Daß der Apostel im Plural rede, um sich mit den übrigen Aposteln zusammenzufassen, sucht Beaufobre dadurch zu begründen, weil der familiäre Stil des Briefes nicht erlaube, an einen rhetorischen pluralis majestaticus zu denken. (Aehnlich Grotius und Bengel). Allein Johannes schreibt V. 4 auch *ταῦτα γράφομεν* im Plural, wo doch niemand an die sämtlichen Briefe sämtlicher Apostel

denken wird! So wird er also doch wohl auch mit dem ἀπαγγέλλομεν nicht die allgemeine Verkündigung sämtlicher Apostel als solche, sondern sein Verkündigen bezeichnen, und der Plural wird hier wie bei γράφομεν in der That nichts als eine feierlichere Form der Rede (wie sie zu der gehobenen und erregten Sprache des Eingangs sich wohl schickte) sein. Mit dem communicativen Plural, der uns B. 6, 7, 8 und unzähligemale begegnet, wo Johannes seine Leser in das „wir“ mit einschließt, dürfen wir diesen unsern Plural nicht zusammenstellen. Er ist aber darum keineswegs eine leere rhetorische Form. Von sich und seinem Verkünden und Schreiben (nicht von dem aller Apostel, vgl. B. 5) redet Johannes; nur eben fühlt er sich hierbei nicht als ein zufälliges Einzelindividuum, nicht als ein einzelntes Ich den Lesern gegenüberstehen, sondern als eine von Christo und dem h. Geiste ausgerüstete Autorität, die im Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit mit allen Boten und Dienern Christi (Rüde) wohl ein Recht hatte, mit dem „Wir“ der Autorität und Ueberlegenheit den Lesern gegenüberzutreten. (Vgl. den analogen Plural 4, 14). Doppelt begreiflich wird aber der Plural ἀπαγγέλλομεν daraus, daß die Plurale ἀκηκόαμεν κλ. vorausgegangen sind, in welchen Johannes sich mit allen andern Augenzeugen des Lebens Christi zusammengeschlossen hat (de Wette, Düsterröck).

Der Prädicatsbegriff des ἀπαγγέλλειν ist an sich klar; seine nähere Bestimmtheit empfängt er durch das Object.

Das Object nun besteht, wie wir bereits wissen, in dem Relativsatz ὃ ἦν . . . ἐψηλάφησαν. Als eigentlicher Objectsaccusativ zu dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν ist ein τοῦτο zu denken, welches in dem Relativum ὃ latent enthalten ist. Der Relativsatz aber ist ein mehrgliedriger; und zwar zerfällt er in zwei Theile, indem das ὃ zuerst als Subjectsnominativ bei ἦν, nachher als Objectsaccusativ bei den vier verbis transitivis ἀκηκόαμεν, ἑώρακάμεν, εἶδεασάμεθα, ἐψηλάφησαν auftritt. Im ersten Gliede wird von dem Objecte ausgesagt, was oder wie es an sich selbst sei, in dem zweiten Gliede, welch ein Verhältniß Johannes zu demselben einnehme.

Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, sogleich hier zeigt sich recht augenscheinlich jene Eigenthümlichkeit der johanneischen Sprache, daß er in

höchst einfachen, scheinbar ganz durchsichtigen Worten einen fast unergründlichen Inhalt darbietet. Was würde doch hier die bloße grammatisch-lexikalische Interpretation ausrichten: „Das da von Anfang war, das verkündigen wir euch“; diese Worte an sich betrachtet können alles mögliche besagen, und sie besagen, sobald man sie isolirt, im Grunde noch gar nichts. Ein Philosoph, der eine von jeher gültige Wahrheit — ein Naturforscher, der ein von Anbeginn feststehendes Naturgesetz — ein Geschichtschreiber, der die Urgeschichte der Welt und Menschheit darstellen wollte — sie alle könnten, jeder in seinem Sinne, mit jenen Worten: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς ἀπαγγέλλομεν beginnen. Ebendeshalb ist es aber unstatthaft, wenn so manche Exegeten sogleich bei diesen Worten die Frage aufwerfen, ob mit dem ὃ, das von Anfang gewesen, ein Lehrobject (Theophylakt, Decumenius, Socin: die Lehre daß Gott im Fleisch geoffenbaret sei) oder eine sachliche Wesenheit (de Wette u. Luther: die ζωή) oder der persönliche Logos oder Christus (Calvin, Beza, Luther, Calov, Bengel, Rücke, Sander) gemeint sei. Die Worte an sich liefern noch gar keine Mittel zur Entscheidung dieser Frage. Unbestimmt und dunkel und räthselhaft beginnt Johannes: „Was da war von Anfang“ —; erst die folgenden Glieder dienen dazu, heller und heller durchleuchten zu lassen, was seiner Seele vorschwebte. Wir werden uns also aus dem Folgenden Belehrung über dies erste Glied suchen müssen.

Das zweite Glied ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐδεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν gliedert sich selber wieder in vier Unterglieder. Was hier zunächst in die Augen fällt, ist der Fortschritt von dem allgemeineren zum immer bestimmteren und energischeren, jene Steigerung, welche Bullinger so schön darstellt in den Worten: Est enim in oratione mirum incrementum. Non satis erat, quod dixerat: audivimus; adjecit: quod vidimus; nec hoc contentus, subdit: oculis nostris; imo aliud gravius jungit: quod perspeximus; his denique omnibus superimponit: et manus nostrae contrectaverunt. Johannes steigt von dem entfernteren zu dem immer näheren, engeren, innigeren Verhältniß empor; das, was er zu verkündigen hat, ist ein von ihm (und seinen Mitjüngern) gehörtes, aber mehr noch, ein mit Augen

gesehenes, ja ein geschautes, sogar ein mit Händen gegriffenes. Jedenfalls also will er das, was er verkündigt, als ein ganz zweifellos und unmittelbar gewisses, wahres, erfahrenes allem nur ersonnenen, erspeculirten, erträumten entgegenstellen.

Aber mit dieser allgemeinen Betrachtung der vorhandenen Klimax und ihres Zweckes ist die exegetische Durchbringung dieser Textworte noch nicht vollendet. Bleiben wir fernerst noch bei dem Formellen stehen, so fällt uns in dem viergliedrigen Paar eine paarweise Zusammenordnung von je zwei Gliedern auf. Ἀκηκόαμεν steht ohne näheren Zusatz; das nächste Glied: ἑώρακαμεν ist an sich schon steigernd (weil ein Hören auch mittelbar, das Sehen aber stets nur unmittelbar stattfinden kann) aber eben diese dem Sehen eignende Unmittelbarkeit wird auch noch ausdrücklich hervorgehoben durch den Zusatz τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Das dritte Glied ἐδεασάμεθα, ohne Zusatz, ist wieder dem ersten, das vierte, welches vom Schauen zu dem noch unmittelbareren Betaften fortschreitet, und hier wiederum die χεῖρες nicht unerwähnt läßt, dem zweiten parallel. So bilden diese vier Glieder eine recht eigentliche Klimax, eine Scala von drei Stufen. Im ersten Gliederpaare hebt sich der Verfasser von der ersten Stufe des Hörens zu der zweiten höheren des Mit-Augensehens. Im zweiten Paare faßt er Posto auf dieser Stufe des Sehens, die jedoch mit einer feinen Verinnerlichung des Begriffes als die des Schauens bezeichnet wird, und hebt sich von da zur dritten Stufe des Mit-Händen-betaftens.

Welchen materiellen Gewinn für das Verständniß des Sinnes, welchen Johannes mit diesen Worten verband, liefert uns nun diese Betrachtung? — Ein bedeutendes Maß von Klarheit wird bereits gewonnen. Wir erfahren, daß das „von Anfang seiende“, welches er verkündigt, ein von ihm nicht allein gehörtes, sondern mit eignen Augen geschautes, ja mit Händen betastetes sei. Wäre es nur ein von ihm gehörtes, so dürfte man (mit Theophylakt, Decumenius und Socin) an eine Lehre, einen Lehrsatz, eine Wahrheit denken. Wäre es nur ein mit Augen geschautes, so möchte allenfalls die Annahme von de Wette hingehen, daß die Kraft des durch Christum in die Menschheit gepflanzten neuen Lebens gemeint sei, die Johannes nicht nur in

sich selbst erfahren, deren Früchte er auch mit Augen geschaut habe. Wenn er das von ihm verkündigte nun aber auch als ein solches bezeichnet, welches er mit seinen Händen betastet habe, und wenn es gewiß ist, daß hier jede allegorische Erklärung von einem geistlichen Betasten (so Decumenius u. a.) geradezu abgeschmact, weil die Alimaz zerstörend ist: so bleibt nichts anderes übrig, als mit Lücke, Düsterdieck, Sander, Huther u. a. anzuerkennen, daß nur der im Fleische erschienene Christus selbst der Gegenstand sein könne, den Johannes im Sinne hatte. Denn nicht seine Lehre, und nicht das von ihm gepflanzte Leben vermag mit Händen betastet zu werden, wohl aber haben die Jünger ihn, den Fleischgewordenen mit Händen betastet. „Jeder Händedruck war ein Betasten dessen, der wirklich Fleisch geworden war“ (Düsterdieck). Betastet haben die Jünger den Herrn gemäß seinem eignen Befehle Luk. 24, 39: *ψηλαφήσατε με καὶ ἴδετε*. Und wem fiel nicht die Stelle Ev. Joh. 20, 27 ein, wo Thomas seine *χεῖρα* in des Auferstandenen Seite legt?

Rehren wir nun zum ersten Hauptgliede des Relativsatzes *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* zurück, so ist es einleuchtend, daß Johannes auch hier nicht eine Lehre, noch eine sachliche Wesenheit, sondern wiederum nur den persönlichen Herrn im Sinne haben kann. Denn es sind ja nicht zwei verschiedene und disparate Gegenstände seiner *ἀπαγγελία*, die er nennt (sonst müßten beide durch ein *καὶ* nebeneinandergereiht sein), sondern es ist ein und derselbe Gegenstand, nur nach verschiedenen Seiten hin betrachtet. Derselbe Gegenstand der Verkündigung, den Johannes gehört, ja mit Augen gesehen, den er geschaut, ja mit Händen betastet hat, ist auch derjenige, der „von Anfang war“. Christum hat er gesehen und betastet; von Christo also wird gesagt: er war von Anfang an. In welchem Sinne, das lehrt uns ein Blick auf das Evangelium, ohne dessen erstes Kapitel unsere Stelle in der That eine auffallende Dunkelheit des Ausdrucks haben würde. Als Beziehung auf Ev. Joh. 1, 1 fg. sind die Worte *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* völlig klar. Dort war ja gesagt, daß *ἐν ἀρχῇ* der *λόγος* war, und zwar als ein Wort das Gott „zu Gott“ rebete, und das selbst *θεὸς* war, und durch welches Gott alle Dinge geschaffen habe, und daß dies Wort Fleisch geworden und sichtbar auf Erden erschienen sei. Was dort in breiter Ent-

faltung seiner Momente dargelegt wird, wird hier in energischer Kürze zusammengebrängt. Der Gegenstand, welchen Johannes verkündigt, ist beides: von Anfang gewesen, und: von den Jüngern als sichtbar und greifbar gesehen und betastet. Es ist damit klar genug auf den Grundinhalt des Evangeliums verwiesen, auf jene Identität des ewigen Logos mit dem sichtbaren Jesus, welche im Gegensatz zur cerinthischen Gnosis*) den Kern und Stern der geoffenbarten Wahrheit bildet, einer Wahrheit, welche nicht, wie Cerinths Figmente, erfunden und erträumt, sondern von Johannes mit Augen geschaut worden ist, da er den Fleischgewordenen als sichtbaren Menschen sah und betastete und in ihm die ewige δόξα des Vaters schaute und erlebte.

Die ἀρχὴ ist also, hier wie Ev. Joh. 1, nicht der zeitliche Anfangspunkt der Geschichte oder Chronologie, weder unsers Erdbkörpers (wie Matth. 19, 4 u. 8) noch (wie 1 Mos. 1, 1) des Universums, sondern jene ewige ἀρχὴ und Urhebung, in welcher der λόγος als ein λόγος πρὸς τὸν Θεὸν ὢν (Ev. Joh. 1, 1 und 2) sich darstellt, ehe noch (B. 3) von einer Erschaffung der Welt die Rede ist. (Düsterdieck, Luther, vgl. Joh. 17, 5.) Der Ausdruck ἀπ' ἀρχῆς ist dem materiellen Gehalte nach von dem Ausdruck ἐν ἀρχῇ (Ev. Joh. 1, 1) nicht verschieden; ἀπ' ἀρχῆς schreibt Johannes hier, weil er schon das eigne Gesehen und Betastethaben des Fleischgewordenen im Sinne hat, sich überhaupt auf den subjectiven Standpunkt seines Erlebthabens versetzt, und von hier aus sagen will, daß der, den er geschaut, schon von Anfang an gewesen sei. Ev. Joh. 1 dagegen beginnt Johannes objectiv das ewige Sein des Logos zu entwickeln, und kann daher nur schreiben: „Im Anfang war der λόγος“.

Das Object der johanneischen Verkündigung wäre also hiernach Christus. Soviel ist bereits durch Betrachtung der einzelnen Glieder des Relativsatzes gewonnen. Allein hiermit ist die exegetische Durchbringung dieses ersten Verses noch keineswegs

*) Die polemische Beziehung, die in unserm B. 1 liegt, hat auch Luther deutlich gefühlt, wenn er schreibt: „Er häufet die Worte, und machet damit die Sache groß und wichtig. Wir haben es, spricht er, mit allem Fleiß und genau beschauet und betrachtet; wir sind nicht betrogen worden, sondern sind gewiß, daß es kein Blendwerk gewesen ist. Dieses sagt er darum, daß er seine Zuhörer der Sache gewiß machen will.“

vollendet. Es entsteht die Frage, ob denn dieser ein- und-vier-gliedrige Relativsatz etwa eine bloße Umschreibung des Begriffes „Christus“ sei, sodaß der langen Rede kurzer Sinn der wäre: „Wir verkündigen euch Christum“ — etwa wie wenn ein Panegyricus über Goethe also begänne: „Der zu Frankfurt geboren, der als Knabe schon die Schwingen seiner poetischen Phantasie entfaltet hat, der zu Leipzig und Straßburg studirt, den längsten Theil seines langen Lebens zu Weimar geweiht hat, den Deutschland als seinen größten Dichter preist, ihm ist diese Stunde geweiht.“ Dienen die einzelnen Glieder des Relativsatzes etwa dazu, kenntlich zu machen, wer gemeint sei? — Gewiß nicht. Nicht dies kann der Zweck der Klimax sein, immer mehr Merkmale zu häufen, aus denen ersehen werden könne, daß Johannes von Jesu Christo und keinem andern reden wolle, sondern wie wir schon sahen, hat jene Steigerung den Zweck, dasjenige, was von Christo verkündigt werden soll, als ein absolut gewisses und selbsterlebtes hinzustellen. Und so begreifen wir, warum der Verfasser die Glieder des Relativsatzes nicht durch $\delta\varsigma$ — $\delta\upsilon$ — sondern durch das Neutrum δ verbunden hat. *)

Würde er geschrieben haben: „Den, der von Anfang war, den wir gehört u. s. w. haben, verkünden wir euch“, dann wüßte man allenfalls noch mit einem Schein des Rechtes als Gegenstand des ἀπαγγελλεῖν sich den abstracten Christusbegriff denken, oder das Christusbogma (daß er nämlich als der, der zugleich ewig und zugleich fleischgeworden und betastet worden sei, verkündigt werden solle). Das neutrale δ verbietet uns diese Auffassung. Nicht die Person, von welcher beides das ἀπ' ἀρχῆς εἶναι und das ὁφθῆναι κλ. gilt, soll qua Person verkündigt werden, sondern dasjenige Wesen, welches von Anfang war,

*) Im Gegensatz sowohl zur Ansicht Socins, der aus dem Neutrum δ folgert, daß nicht Christus sondern ein Lehrsatz oder eine Idee gemeint sein müsse, als zur Behauptung Beza's und Calovs, daß mittelst des δ die beiden naturae Christi in ihrer Vereinigung dargestellt werden sollten (!) — Ganz verkehrt und im Widerspruch mit seiner eigenen sonstigen Auffassung des Verses sagt Luther: „Das Neutrum δ erklärt sich daraus, daß es sich auf einen an sich abstracten Begriff $\zeta\omega\eta$ bezieht.“ Wo wäre denn auch nur der Schatten einer grammatischen Beziehung des δ auf $\zeta\omega\eta$ s?!

und zwar als dasjenige, was Johannes an und von ihm gehört, mit Augen geschaut ja betastet hat, soll verkündigt werden. Auch Lücke, welcher anfänglich (ähnlich wie Grotius und Socin) unter Verkennung der Prädicate — ἡν ἀπ' ἀρχῆς . . . εὐράκαμεν κλ. als Gegenstand des ἀπαγγέλλειν „das Evangelium“ hinstellt, kann sich hernach doch der Anerkenntniß nicht erwehren, daß „mit der Idee des Evangeliums die Person Christi“ und zwar „in ihrer ganzen Geschichte und Wirkung combinirt sei“. Daß der Gegenstand des ἀπαγγέλλειν nicht die Idee des Evangeliums, sondern die Person Christi sei, haben uns die Prädicatbegriffe: ἡν ἀπ' ἀρχῆς . . . εὐράκαμεν, ἐψηλάφησαν gelehrt; daß diese Person nicht als abstractum sondern in ihrer geschichtlichen Erscheinung verkündet werden soll, lehrt uns das neutrale Subject und Object ὁ. Der ein- und-viergliedrige Relativsatz dient nicht dazu, dem Leser durch Merkmale erkennbar zu machen, wer gemeint sei, sondern ihm anzuzeigen, was von ihm verkündigt werden solle. Daher denn auch die Glieder des Relativsatzes nicht in die Worte τὸν λόγον τῆς ζωῆς, sondern in die Worte: περὶ τοῦ λόγου τ. ζ. zusammengefaßt werden.

Ist dem also, so gewinnen nun auch die vier Glieder ἀκηκόαμεν, εὐράκαμεν τ. ὁ. ἡ. κλ. eine neue lebendige Beziehung auf dasjenige, was Johannes an Christo erlebt hat, auf die einzelnen Seiten seiner Erscheinung im Fleische. Bei dem letzten Gliede ἐψηλάφησαν ist es ohnehin unmöglich, nicht an Luk. 24, 39; Joh. 20, 27 zu denken. Bei dem ἀκούειν denkt man ebenso unwillkürlich an das, was die Jünger aus dem Munde des Herrn gehört haben, an seine Reden, bei dem ὁρᾶν τ. ὁφθ. an seine Wunder und Thaten, die sie mit Augen gesehen; das innerlichere δεῖσθαι wird sich auf das Schauen und Erkennen der sein ganzes Wesen durchleuchtenden δόξα τοῦ πατρὸς beziehen (vgl. Ev. Joh. 1, 14 καὶ ἐδεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ). So schimmert hinter der Klimax des modus percipiendi auch noch eine Klimax der percipirten Objecte durch. Das Wesen, das da von Anfang war, das (nämlich: dessen Reden) er gehört, das (nämlich: dessen Wunder) er mit Augen gesehen, das (nämlich: dessen Gottesherrlichkeit) er geschaut, das (dessen Auferstehungsleib) er mit Händen betastet hat, das verkündigt er und verkündigt somit „was er gehört, mit Augen gesehen, geschaut, mit

Händen betastet hat“, die Thaten und das Leben dieses Wesens, die Person in ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Dieses Verständniß der bisherigen Worte findet nun seine volle Bestätigung in dem appositionellen Zusatze *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, welcher wiederum in der parenthetischen Ausführung des zweiten Verses *) sich auseinanderlegt. — Eine eigentliche Apposition im strengen grammatischen Sinne kann *περὶ τοῦ λόγου τ. ζ.* allerdings nicht sein, da man „Apposition“ nur das zu nennen pflegt, was in gleichem Casus mit dem vorangehenden Namen steht. Aber ein appositioneller Zusatz ist es, der dem Sinne nach die Stelle einer Apposition vertritt. „Was von Anfang war, was wir gehört u. s. w. haben, verkünden wir euch, und somit verkünden wir euch vom Worte des Lebens.“ Daß *περὶ* unmöglich (wie Frischa will) von den Verbis *ἀκηκόαμεν . . . ἐψηλάφησαν* abhängen könne, ist schon oben gezeigt. Nur *ἀκούειν* könnte ein *περὶ* bei sich haben, (wiewohl auch dies hier dem Sinne nach unpassend wäre, da Johannes nicht sagen will, er habe etwas über Jesum, de Jesu, sondern er habe Jesum gehört), zu *ὁρᾶν*, *θεᾶσθαι*, *ψηλαφᾶν* kann dem Sinn dieser Verba nach kein *περὶ* treten, und für ein partitives *ἀπὸ* (was wir von Jesu gesehen u. s. w. haben“) kann *περὶ* nicht stehen. Somit muß *περὶ* von dem Hauptverbum *ἀπαγγέλλομεν* abhängen, und somit tritt die Bestimmung *περὶ τ. λ. τ. ζ.* als eine Objectbestimmung, als eine das Object erläuternde, zum Objecte hinzu.

*) Es ist seltsam, wenn Sander meint, der großartige Eindruck der Stelle werde sehr geschwächt, wenn man den zweiten Vers als eine Parenthese ansehe. Als ob ein Satzglied, welches grammatisch betrachtet die Stellung einer Parenthese hat, indem es von keinem Satztheile syntaktisch abhängt, sondern isolirt in sich selbst ruht, — als ob ein solches Satzglied nicht durch seinen Inhalt, ja gerade durch jene isolirte Stellung selber recht großartig sein könnte! Und wenn Sander seinerseits „eine Durchbrechung der bisherigen Wortfügung, ein Fallen aus der Construction“ annimmt, was ist dies denn anders, als das Zugeständniß, daß V. 2 grammatisch isolirt stehe? Da nun nach Sander V. 3 „ein Zurückkehren in die soeben verlassene Wortfügung“ stattfindet, so wird man wohl ohne crimen laesae das zwischen inne stehende syntaktisch isolirte Stück grammatisch als eine „Parenthese“ bezeichnen dürfen! Denn solche Stücke pflegt man insgemein Parenthesen zu nennen.

Was ist nun aber der Sinn dieser Bestimmung? Der Genitiv τῆς ζωῆς kann, an sich betrachtet, in verschiedenem Sinn aufgefaßt werden, entweder (mit Düsterdieck u. a.) als genitivus objecti, analog wie in λόγος τοῦ σταυροῦ 1 Cor. 1, 18, λόγος τῆς καταλλαγῆς 2 Cor. 5, 19, und in diesem Falle ist durch das Hinzutreten eines solchen Objectsgenitivs der Begriff des λόγος als der einer Verkündigung oder Lehre bestimmt. Das Wort vom Leben, wäre soviel wie die Lehre vom Leben, die Predigt vom Leben. Oder man faßt (mit Bullinger, Grotius, Ewald, deWette, Brückner) den Genitiv als Genitiv der nähern Bestimmung oder Eigenschaft, analog wie Phil. 2, 16; Joh. 6, 68; Apostelgesch. 2, 28, wo dann „Wort des Lebens“ soviel sein könnte, als „lebendiges“ oder auch „lebendigmachendes, Leben in sich tragendes und spendendes Wort“, und wo wiederum an „Wort“ im Sinn von „Predigt“ zu denken wäre. Oder endlich kann man den Genitiv auch als Genitiv der Substanz fassen: der λόγος, der selber in sich die ζωὴ ist (s. Decumenius, Zwingli, Calvin, Beza, Hornejus, Calov, Bengel, Olshausen, Lücke, Sander, Luther) wo dann der λόγος nur im Sinne von Joh. 1, 1 gefaßt werden kann. Was de Wette gegen die letztere Auffassung anführt — daß περὶ eine sehr unangemessene Objectsbezeichnung wäre — spricht gerade gegen die beiden ersteren Auffassungen (Luther); wäre nämlich unter dem λόγος τῆς ζωῆς die Lehre oder Predigt vom Leben oder die lebendigmachende Lehre zu verstehen, so würde Johannes nicht von der Lehre, sondern die Lehre verkündigen; ist dagegen λόγος der persönliche Logos im Sinne von Ev. Joh. 1, 1, so ist es ganz in der Ordnung, daß Johannes schreibt: indem er, was er gehört, gesehen und betastet, verkündige, gebe er eine Verkündigung von dem Logos, über den Logos. Dieses περὶ ist ganz dem neutralen ὃ parallel. Wie er nicht hat schreiben wollen: „Den, welchen wir gehört, gesehen u. s. w. haben, verkündigen wir“, sondern: „Was wir (an, von und in ihm) gesehen u. s. w. haben“ — wie er nicht sagen will, daß er Christum als abstract einheitlichen Begriff, sondern daß er seine concretgeschichtlichen Erlebnisse von Christo verkündige: — so fährt er auch fort, nicht: den Logos, sondern: vom Logos verkünden wir euch.

Was aber weiter für diese Auffassung des λόγος als des persönlichen spricht, ist die schon in den vorangehenden Worten so unverkennbar eingeleitete Rückbeziehung auf den Eingang des Evangeliums (Huther). Wir haben ja gesehen, wie schon die Worte ὁ ἀκηκόαμεν . . . ἐψηλάφησαν den Leser nöthigten, an Christum zu denken, wie demgemäß auch die ersten Worte ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς von Christo im Sinne von Ev. Joh. 1, 1 verstanden werden mußten; — so lag also die Stelle: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος dem Leser schon im Sinn, wenn er bei den Worten περὶ τοῦ λόγου τ. ζ. anlangte, und nun sollte er bei diesen Worten an etwas anderes denken, als an jenen λόγος Joh. 1, 1? an etwas anderes denken, während doch dort, Ev. Joh. 1, so gleich von dem Logos dasselbe gesagt wird, was, kürzer zusammengebrängt, hier gesagt wird! Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — gut, so war er ja ὁ λόγος τῆς ζωῆς, ja er war selber das Leben; denn es heißt dort weiter καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, und eben dies φῶς wird Ev. Joh. 1 B. 5 und 8 persönlich als der Logos selber seiend hingestellt.

Da nun schon im Evangelium der Logos mit dem φῶς und dies mit der ζωὴ identificirt ist, so kann es ganz und gar nicht auffallen, daß Johannes in der parenthetischen Auseinanderlegung B. 2 nicht fortführt καὶ ὁ λόγος ἐφανερώθη sondern καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, und der Gegenbeweis, den de Wette und Düsterdief gegen unsere Erklärung des λόγος von diesem Umstande hernehmen wollen, zerfällt damit von selbst in Nichts.

Blicken wir nun, ehe wir zu B. 2 übergehen, noch einmal auf den Gehammtinhalt von B. 1 zurück, so überzeugen wir uns von einer doppelten Seite her von der Richtigkeit des in §. 4 der Einleitung aufgestellten Satzes, daß der Apostel bei dem ἀπαγγέλλομεν nichts andres, als seine Evangelienchrift im Sinne habe. a) Nicht Christum, der von Anfang war und von ihm geschaut und betastet worden, den Logos — sondern das was von Anfang war, das was in seinem Kommen in's Fleisch von ihm, dem Apostel, gehört, gesehen, geschaut, betastet worden, also vom Logos, verkündet er. Gegenstand seiner Verkündigung ist nicht das Dogma von Christo, sondern sein Erlebnis von Christo. Und eine solche Verkündigung enthält nicht der Brief, sondern nur das Evangelium. b) Zugleich spricht Johannes

diesen Gedanken in einer solchen Form aus, welche Wort für Wort, Punkt für Punkt an die im Eingang des Evangeliums gegebene Ankündigung zurückerinnert, so daß er hier den materiellen Gesamtgehalt des Evangeliums, wie er Joh. 1, 1 fg. vorangestellt und dann in dem geschichtlichen Theil Ev. Joh. 1, 19 ... 20, 31 entfaltet wird, kurz recapitulirend zusammenfaßt.

B. 2. Damit ja den Lesern kein Zweifel darüber bleibe, was sie unter dem λόγος τῆς ζωῆς sich zu denken hätten, stellt Johannes hier in einem parenthetischen erklärenden Satze noch einmal recht ausdrücklich die Grundwahrheit hin, welche er Ev. Joh. 1, 14 bereits ausgesprochen hatte. 1) Jene ζωή, welche das Wesen des λόγος ausmacht, ist geoffenbart — 2) jene ζωή ist es eben, welche πρὸς τὸν πατέρα gewesen ist und dann uns erschienen ist, — 3) jenes „ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν“ κλ., jener Gegenstand, welchen wir verkündigen, ist eben jene ζωή selbst. Es ist also mit der ζωή nicht ein Abstractum gemeint, sondern jenes substantiell ewige, persönliche Wesen, welches ἀ' ἀρχῆς bei dem Vater war und dann als ein sichtbares und greifbares auf Erden φανερός geworden ist.

Jene drei mit 1, 2 und 3 bezeichneten Gedanken, welche alle dazu dienen, uns die Identität des „ζωή“ genannten Wesens B. 2 mit dem B. 1 beschriebenen Gegenstand der ἀπαγγελλα, somit die Identität der ζωή mit dem λόγος, oder die Substantialität und Personalität der ζωή ins Licht zu stellen — jene drei Gedanken erscheinen B. 2 in folgender Verknüpfung. Das Verständnis des Ausdrucks ὁ λόγος τῆς ζωῆς aus Ev. Joh. 1, B. 4 u. 8 voraussetzend — voraussetzend, daß die Leser den Genitiv τῆς ζωῆς B. 1 als einen Genitiv der Substanz verstehen würden, bestätigt Johannes zuerst dies Verständnis, indem er den Hauptsatz aller Heilsverkündigung, daß jenes Leben offenbar geworden ist, hinstellt, und hiermit zugleich auch erklärt, wie das „von Anfang seiende“ habe „geschaut und betastet“ werden können. — Zwar diese Worte ἡ ζωή ἐφανερώθη, für sich allein betrachtet, würden wiederum noch undeutlich oder mehrdeutig sein; sie könnten, von einer abstracten ζωή, einer geistigen oder physischen Lebenskraft verstanden, nur dies besagen, daß diese Lebenskraft irgendwie in einer Kette von Erscheinungen sich

manifestirt habe (etwa wie die physische Kraft der Natur in der Hervorbringung von allerlei Organismen zur Erscheinung kommt). Allein schon der erste Vers sammt der deutlichen Beziehung auf Ev. Joh. 1, 4 mußte ja den Leser darauf führen, an jene persönliche ewige ζωή, die der λόγος selber ist, zu denken, und hierauf auch das φανερωθῆναι im Sinne des Hörbar-, Sichtbar- und Greifbar-werdens zu verstehen, und damit nun hierüber kein Zweifel bleibe, so fügt Johannes den zweiten Ausspruch bei: καὶ ἑώρακα μὲν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Eben das, was er geschaut hat — und hiermit recapitulirt er in Kürze das ἀκούειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι und ψηλαφᾶν des ersten Verses, insofern das Schauen den wesentlichen Mittelpunkt aller dieser einzelnen Arten des Wahrnehmens bildet, und hier V. 2 die Wiederholung der ganzen Klimax nicht mehr nöthig war — also eben der in V. 1 benannte Gegenstand, den er darum bezeugen und verkündigen kann, weil er ihn geschaut hat, ist unter der ζωή zu verstehen. Und wenn er diese ζωή hier αἰώνιος nennt, so recapitulirt er damit nur das durch ἀπ' ἀρχῆς bereits ausgedrückte Moment, und gibt ihr ein Prädicat, welches sie auf Kap. 5, 20 — im vorletzten wie im zweitersten Verse des Briefes — erhält, an einer Stelle, wo ganz ausdrücklich gesagt wird: Christus sei diese ζωή αἰώνιος. — So hat also Johannes das, was er V. 1 von dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κλ. und von dem λόγος τ. ζ. auszusagen begonnen und auszusagen im Sinne hatte; nämlich daß es der Gegenstand seines ἀπαγγέλλειν sei, hier V. 2 von der ζωή selber ausgesagt, und hiermit das richtige Verständniß dieser ζωή als einer substanzuell-persönlichen, mit Christo identischen, bestätigt. Nachdem er dies gethan, und den Begriff dieser ζωή klar umschrieben hat, kehrt er drittens zu dem ersten, dem eigentlichen Kerngedanken von V. 2 — „das Leben ist offenbar geworden“ — zurück, und wiederholt diesen dort noch dunkeln, jetzt aber völlig deutlich gewordenen Gedanken, indem er dem Worte τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον den Relativsatz beifügt: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Und hier ist nun auch das φανερωθῆναι durch den Gegensatz gegen das εἶναι πρὸς τὸν πατέρα völlig klar als ein Eintreten in die Zeit- und Raum-Sphäre der Sichtbarkeit und des Geschichtlichen bestimmt.

So haben wir sogleich hier ein Beispiel jener eigenthümlichen johanneischen Denk- und Redeweise, welche nicht auf der Linie einer dialektischen Fortentwicklung voranschreitet, sondern sich wie im Kreise, oder vielmehr wie in einer Spirale bewegt, den Gegenstand von allen Seiten umschreitet und beleuchtet und ihm so mit wachsender Bestimmtheit näher rückt.

Ist uns nun der Gedankenbau des zweiten Verses klar, so bietet auch das einzelne keine sonderlichen Schwierigkeiten mehr. Das den Vers eröffnende καὶ (mit Beza, Grotius, Rosenmüller, Sachmann) im Sinne von γὰρ zu nehmen, ist man weder veranlaßt noch berechtigt. Wohl enthält der Hauptgedanke von V. 2: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, ein Moment, welches zu V. 1 in ein erklärendes und erläuterndes Verhältniß tritt, insofern nämlich aus dem φανερώθηναι der ζωὴ es erklärbar wird, wie ein ἀπ' ἀρχῆς und ewig seiendes zu einem schaubaren und greifbaren habe werden können (de Wette, Luther); allein die Tendenz von V. 2 kann nicht die sein, jenes Problem (welches ja als solches in V. 1 gar nicht betont ist) zu expliciren und zu lösen; sondern die Tendenz des Apostels ist lediglich die, aus dem Grundgedanken, der V. 1 begonnen worden war: „wir verkünden euch den λόγος τ. ζ., der von Anfang war, und von uns gehört, mit Augen gesehen, geschaut, mit Händen betastet worden ist“ — den darin liegenden Objectsgedanken: „jenes ewige Wesen ist offenbar geworden“ herauszulösen und selbständig, zur Bestätigung danebenzustellen (obwohl nicht ohne rückwärtsgreifende Verknüpfung mit dem Gedanken von V. 1). Oder um es noch klarer zu machen: In der Hauptperiode V. 1 und 3 ist die Tendenz des Johannes, die Wahrheit und Gewißheit seines ἀπαγγέλλειν zu betonen; hier ist daher der grammatisch dominirende Hauptgedanke dieser: das und das verkündigen wir euch, nämlich ein ewiges aber von uns mit Augen geschautes — und der Gedanke, daß Christus ewigen Wesens aber in's Fleisch gekommen und schaubar geworden, latirt nur im Object des Sages. Hingegen in der Parenthese V. 2 soll eben dieser dort latente dogmatisch-objective Gedanke oder Satz feierlichst als Hauptsatz der Lehre hingestellt und so bestätigend wiederholt werden; hier ist daher der dominirende Hauptgedanke dieser: das Leben ist offenbar geworden, und, was V. 1 u. 3

als Hauptgedanke auftrat, reiht sich hier V. 2 als mehr untergeordneter Nebengedanke an: „und wir haben geschaut und bezeugen und verkündigen euch — —“, so zwar, daß dieser die subjective Stellung des Johannes zu der Lehre hervortretende Nebengedanke sogleich wieder in seinem Object auf den objectiv-dogmatischen Hauptgedanken der Parenthese („das ewige Leben, welches war zum Vater, und offenbar geworden ist“) zurückfällt.

Das καί steht hiernach nicht in dem Sinne eines γάρ, den es auch nie haben kann, sondern wir haben hier jene lose, hebräisch gedachte Nebeneinanderreihung der Satzglieder, welche uns in den johanneischen Schriften überall begegnet.

Das Subject ἡ ζωὴ hat seine Erklärung schon bei V. 1 gefunden. Die Meinungen derer, welche (wie Semler, G. E. Lange u. a.) ζωὴ theils durch doctrina de felicitate, theils durch Lebenspende, theils durch felicitas u. dgl. erklärt haben, bedürfen kaum angeführt, geschweige widerlegt zu werden.

ἐφανερώθη ist nicht (wie de Wette will) ohne weiteres gleichbedeutend mit σὰρξ ἐγένετο; obgleich es derselbe Act der Menschwerdung ist, welcher hier wie Ev. Joh. 1, 14 bezeichnet wird, so wird er doch hier in einer anderen Beziehung dargestellt. Φανεροῦσθαι ist = φανερὸς γίνεσθαι. Die ζωὴ als solche, wie sie πρὸς τὸν πατέρα ist, ist für uns Menschen nicht φανερόν, sondern in das Geheimniß der Ewigkeit sich verhüllend. Sie ist aber eine φανερὰ, eine mit Augen schaubare; ja mit Händen tastbare geworden, indem sie in Jesu Fleisch ward und in Zeitlichkeit und Sichtbarkeit eintrat. Das σὰρξ γίνεσθαι bezeichnet also den objectiven Hergang der Menschwerdung als solchen, das φανερωθῆναι die Folge desselben für unser Erkenntnißvermögen; jenes sagt, was der Logos bei seiner Menschwerdung an sich, dieses, was er für uns geworden.

καὶ ἐώρακαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν, offenbar gehören diese drei Verba *) zusammen (Decumentus, Zwingli, Socin, Sachmann, Rüde), und haben zu ihrem gemeinsamen Objecte die Worte: τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Luther will ἐώρακαμεν trennen, und hierzu aus dem Vorangehenden ζωὴ

*) Cod. B. liest καὶ δὲ ἐώρακαμεν. Die Unnöthigkeit dieses δ ist von allen Kritikern anerkannt.

das Object αὐτήν suppliren („und das Leben ist erschienen und wir haben es gesehen; und wir u. s. w.“). Frischke, de Wette und Düsterdieck wollen die beiden Verba καὶ ἐώρακαμεν καὶ μαρτυροῦμεν ablösen, und zu ihnen beiden ein αὐτήν suppliren, so daß καὶ ἀπαγγέλλομεν mit seinem Objecte τὴν ζ. αἰ. ganz allein stünde. Schon dies Schwanzen der Wahl, ob man nach ἐώρακαμεν oder nach μαρτυροῦμεν sich den Einschnitt denken solle, beweist die Künstlichkeit des ganzen Unternehmens. Wohl sind μαρτυροῦμεν und ἀπαγγέλλομεν dem Begriffe nach einander verwandter, als beide mit ἐώρακαμεν verwandt sind. Allein auf der andern Seite tritt auch das ὁρᾶν und μαρτυρεῖν gerade wieder (vgl. Ex. 19, 35) als ein geschlossenes Paar von Begriffen auf, so daß es übel gethan wäre, beide Verba durch einen grammatischen Einschnitt in die Construction zu trennen; sicherlich ist dies die Tendenz des Apostels, zu sagen, nicht daß er das eine geschaut und ein andres bezeuge, sondern daß er eben das, was er geschaut hat, bezeuge, und dies kann nur der Fall sein, wenn beide Verba das gleiche Object haben. Nun schließt sich aber ferner das ἀπαγγέλλω wieder seinem Begriffe nach so eng an das μαρτυρεῖν, daß auch nach dem μαρτυρεῖν ein grammatischer Einschnitt unthunlich erscheint. Wozu überhaupt ein Object suppliren, wenn ein solches deutlich daneben steht? Nach Vüfste's und unserer Construction bleibt das gewichtige objective ἡ ζωὴ ἐφανερώθη in seiner markigen Selbstständigkeit stehen, und der untergeordnete subjective Gedanke: „und wir haben geschaut und bezeugen und verkündigen“ tritt ebenfalls in seiner unverworrenen Reinheit auf. Nach Frischke wie nach Guther wären dagegen die zwei Glieder des Verses so beschaffen, daß das erste neben dem objectiven Lehrsatz die eine Hälfte der subjectiven Aussage enthielte:

a) und das Leben ist erschienen und wir haben es geschaut [und bezeugen es]

b) und wir [bezeugen und] verkündigen das ewige Leben, wodurch der ganze Gedankenbau ein verworrener würde. Daß endlich am Schlusse des Verses das ἐφανερώθη ein ἡμῖν bei sich hat, daraus folgert Düsterdieck mit großem Unrecht, daß auch das erste ἐφανερώθη gleichsam als Ersatz für das hier fehlende ἡμῖν ein καὶ ἐώρακαμεν bei sich haben müsse. Denn im ersten Glied des Verses wird eben die objective Wahrheit, daß das

Leben offenbar geworden, als solche hingestellt, im zweiten Gliede jener Nebengedanke über die subjective Stellung des Johannes beigefügt, daß er dies ewige Leben geschaut habe, bezeuge und verkündige, und das dritte Satzglied, nämlich der von ζωὴ αἰώνιος abhängige Relativsatz, lenkt zum objectiven Hauptgedanken zurück, so jedoch, daß nun, in einer sehr natürlichen Synthesis, die subjective Seite ebenfalls kurz mittelst ἡμῶν berührt wird.

... Was nun den Sinn jener drei Verba betrifft, so tritt ὁρᾶν, wie schon bemerkt worden, hier an die Stelle der ganzen in B. 1 enthaltenen Klimax, und bezeichnet alles, was die Augenzeugeschaft und das eigne unmittelbare Erlebnis in sich schließt, μαρτυρεῖν und ἀπαγγέλλειν bezeichnen beide eine Thätigkeit des Verkündigens (vgl. über μαρτυρεῖν Ev. Joh. 21, 24), jedoch μαρτυρεῖν mit der Richtung auf die Wahrheit und Zuverlässigkeit des verkündigten Gegenstandes, ἀπαγγέλλειν mit der Richtung auf die zu vermehrende Erkenntnis der Zuhörer oder Leser. „Wir haben gesehen, und treten als Zeugen dafür auf, und verkündigen euch.“ Daß μαρτυρεῖν aber nur in Bezug auf dogmatische Lehren und nicht auch in Bezug auf einzelne geschichtliche Ereignisse gebraucht werde, ist eine durch nichts bewiesene, durch die Stellen Ev. Joh. 1, 34; 19, 35; 21, 24 aber glänzend widerlegte Behauptung. (Siehe oben Einl. S. 4). Das μαρτυρεῖν, von dem hier die Rede ist, hat ebenso wie das ὁρᾶν und das ἀπαγγέλλειν die concrete geschichtliche Erscheinung der ζωὴ αἰώνιος in dem Leben, Leiden und Auferstehen Christi zu ihrem Objecte.

Daß unter der ζωὴ αἰώνιος nicht (mit Calvin u. de Wette) die vita per Christum nobis parata oder „das von dem Gläubigen sich anzueignende wahre ewige Leben“, sondern nur jene in Christo erschienene persönliche ζωὴ zu verstehen sei, geht schon aus dem angefügten Relativsatz hervor. Durch das Attribut αἰώνιος wird lediglich der Begriff: ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς recapitulirt (Düsterdieck) so jedoch, daß dieser Begriff nunmehr in rein objectiver Form („ewig“) auftritt, während das ἀπ' ἀρχῆς, wie wir oben sahen, mehr von dem subjectiven Standpunkt des anschauenden Johannes aus gesagt war. — Kap. 5, 11 wird Christus in eben diesem Sinne ζωὴ αἰώνιος genannt, einem Sinne, der von der sonstigen Bedeutung des Ausdrucks im Neuen Testament (z. B. Matth. 25, 46; Joh. 3, 15 u. a.) ebenso verschieden ist, wie der Sinn

des Ausdrucks λόγος (τοῦ Θεοῦ) Joh. 1, 1 fg. und 1 Joh. 1, 1 und Offenb. Joh. 1, 2 von dem sonstigen Gebrauche z. B. Joh. 3, 12; Joh. 17, 17; 1 Thess. 4, 15.

Der Relativsatz ist mit ἥτις, nicht mit dem einfachen ἃ, angefügt. Hinter diesem ἥτις hat man wunderliche Dinge gesucht. Nach Düsterdieck soll durch das ἥτις die in dem Relativsatz liegende Prädicatbestimmung nicht bloß in einfach relativer Weise an das Subject angeschlossen werden, sondern zugleich eine erläuternde und begründende Beziehung zu dem regierenden Satze erhalten. „Wir haben geschaut, bezeugen und verkündigen das ewige Leben, welches nämlich (= weil dasselbe) beim Vater war, aber uns erschienen ist.“ — Sander erklärt: „wir verkünden euch das ewige Leben als ein solches, welches u. s. w.“ Luther meint, es werde das in dem Folgenden ausgesagte als etwas dem vorausgehenden Begriffe (welchem? dem des Sehens, Bezeugens und Verkündens? oder dem der τῷ Θεῷ?) wesentlich zukommendes markirt. Das alles scheint mir ziemlich weit hergeholt zu sein. In der classischen Gracität ist zwar ὅστις allerdings die Bedeutung „welcher irgend“ = quicumque, und sodann, wenn es auf einen bestimmten Gegenstand geht, die Bedeutung utqui, „als welcher“, indem der bestimmte einzelne Gegenstand dadurch auf einen zu Grunde liegenden allgemeinen Begriff zurückgeführt wird. Und dieses „als welcher“ spaltet sich wieder in die Bedeutungen a) „welcher nämlich“, (indem der Inhalt des Relativsatzes zur Begründung oder Erläuterung der Aussage des regierenden Satzes dient) oder b) „welcher ja“ (indem der Inhalt des Relativsatzes zur Exposition des schon als bekannt vorausgesetzten Wesens des Nomens dient, von welchem das Relativum unmittelbar abhängt). Düsterdiecks Annahme würde sich auf die unter a, Luthers allenfalls auf die unter b angeführte Bedeutung reduciren lassen. Es soll auch keineswegs in Abrede gestellt werden, daß auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern ein Bewußtsein des Unterschiedes zwischen ὅς und ὅστις noch durchschimmert. Zwar an den beiden Stellen Luk. 8, 3; Apostelgesch. 24, 1 scheint uns ὅστις in ganz abgeschwächtem Sinne zu stehen; dagegen hat Düsterdieck mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß an den Stellen Matth. 2, 6; 7, 15; 20, 1; 25, 1; Mark. 4, 20;

Luk. 7, 37; Apostelgesch. 10, 41; Röm. 11, 4; 1 Cor. 5, 1; Phil. 2, 20; (zu denen er mit Unrecht auch Offenb. 17, 12; 19, 2 stellt) ὅτις die Bedeutung von τοιοῦτος ὅς hat. Wir reihen diesen Stellen auch noch die weiteren: Röm. 1, 32 („solche Leute, welche“) Hebr. 2, 3; Marc. 15, 7 („welche solche Leute waren, die“) an. Sodann finden wir unsere oben-erwähnten Bedeutungen a und b wieder in folgenden Stellen: a) „welcher nämlich“ Röm. 2, 15; Gal. 4, 24; Hebr. 8, 6 wo der Relativsatz ein Moment bringt, welches zur Begründung des im Hauptsatz ausgesprochenen Gedankens dient, b) „welcher ja“ Röm. 1, 25 („welche ja verwandelt haben“) Röm. 6, 2 („wir, die wir ja der Sünde gestorben sind“) Eph. 3, 13 („worin ja gerade mein Ruhm besteht“) Apostelgesch. 10, 47, annähernd auch Hebr. 12, 5 und 2 Cor. 9, 11. An diesen Stellen entfaltet der Relativsatz ein Moment, welches im Wesen des Nomens, wovon er abhängt, liegt und bereits als bekannt vorausgesetzt wird. — Welche dieser Bedeutungen kommt dem ὅτις nun an unserer Stelle zu? An die Bedeutung τοιοῦτος ὅς ist gar nicht zu denken; sie hat begreiflicherweise keine Stelle, wo das den Relativsatz bei sich habende Nomen ein bestimmtes Einzelwesen bezeichnet, sondern nur, wo dasselbe als Gattungsbegriff steht (wie Matth. 2, 6 „aus dir wird kommen ein solcher Hirte, welcher“; Matth. 7, 15 „hütet euch vor jener Gattung Pseudopropheten, welche u. s. w.) und wenn Sander hier erklären will: „wir verkünden euch das ewige Leben als ein solches, welches“, so schiebt er hier ein ganz fremdartiges Element in den Text, was in dem ὅτις nicht liegen kann, und auch dem Gedankengang widerstrebt; denn die Meinung des Johannes ist offenbar die, daß die ὥρῃ αἰώνιος eine bei dem Vater gewesene und uns erschienene wirklich und an sich sei und keineswegs bloß als eine solche in der Verkündigung dargestellt werde. Die Bedeutung „welches nämlich“ scheint mir an unserer Stelle ebenso wenig zulässig. Der Satz, daß die ὥρῃ „beim Vater war und uns erschienen ist“, könnte nur seiner zweiten Hälfte nach dem Satze, daß „wir es gesehen haben und bezeugen können“ zur Erklärung und Begründung dienen; die beiden Hälften sind aber so coordinirt, daß man die erste als bloßes vorbereitendes Nebenmoment zu betrachten keineswegs be-

rechtfertigt ist. So würde also nur etwa die Bedeutung „welches ja“ passen, nur nicht in dem von Luther angegebenen Sinne, daß der Inhalt des Relativsatzes als ein dem vorausgehenden Begriff „wesentlich“ zukommendes Moment dargestellt werden sollte (denn nicht das Wesentliche sondern das gattungsmäßig Feststehende und daher dann allgemeiner das Feststehende und Bekannte oder bereits Zugegebene liegt in dem ὅτι); sondern in dem Sinne, daß der Inhalt des Relativsatzes als ein bereits (aus B. 1) bekanntes und somit anerkanntes Moment des Nominalbegriffs, von dem der Relativsatz abhängt, hingestellt wird. Wir würden dies hier am präzisesten durch die Uebersetzung „welches eben (wie gesagt) beim Vater war und erschienen ist“ wiedergeben können.

Das erste Glied des Relativsatzes heißt: ἦν πρὸς τὸν πατέρα, es war in der Richtung auf den Vater hin, ganz wie es Ev. Joh. 1, 1 fg. vom λόγος heißt, daß er in der Richtung auf den Vater hin gewesen; nämlich nicht eine Action Gottes ad extra, nach der Creatur hin, sondern ein Wort, in welchem der Vater zu sich selbst redete, sein Wesen vor sich selbst aussprach, ein Wort Gottes zu Gott. So heißt es nun auch von der Sohn, daß sie zu dem Vater hin war; also ihrem ewigen Sein nach nicht ein Leben, welches von Gott aus- und nach der (hervorzubringenden oder bereits hervorgebrachten) Creatur hinströmte, um dieselbe ins Dasein zu rufen oder mit Kräften der Entwicklung zu erfüllen, sondern ein dem Schooß des Vaters zwar entquellendes aber sofort in des Vaters Schooß zurückfließendes, im innern Kreislauf des Lebens Gottes wogendes Leben. Man thut der Stelle Gewalt an, und schwächt ihren Sinn ab, wenn man (mit alten Scholiasten) πρὸς durch ἐν erklärt (wovor schon Basilus gewarnt hat), aber auch die Uebersetzung „bei“ (Grotius, Düstervied) = παρὰ (Ev. Joh. 17, 5) ist noch nicht präcis, und selbst die Stelle Ev. Joh. 1, 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς noch nicht völlig analog, da dort εἰς, bei einem Verbum der Ruhe gebraucht, analog wie 1 Petr. 5, 12 *), den Stützpunkt, nicht aber, wie πρὸς, die

*) Ganz anderer Art sind die Stellen Mark. 2, 1; 13, 16; Luk. 11, 7 wo εἶναι für βεβαιεῖν steht und εἰς eine wirkliche Bewegung ausdrückt

Richtung bezeichnet. Wir müssen dem πρὸς hier (mit Vesser) seine volle tiefe Bedeutung lassen, auf welche uns die Analogie von Ev. Joh. 1, 1 führt. Uebrigens ist auch anzuerkennen, daß dies πρὸς, von der ζωὴ ausgesagt, etwas dunkel und auffallend erscheinen würde, wenn nicht eben die Beziehung auf jene Worte: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν πατέρα über unsere Stelle genügendes Licht verbreitete. An sich betrachtet, ist es nämlich deutlicher, wenn von dem Worte, als wenn vom Leben gesagt wird, es sei „zu Gott, zum Vater“ gewesen, da das Wort in sich schon den Begriff des Zu-jemanden-gesprochen-werdens, also das Moment einer Bewegung und Richtung involvirt, während dies Moment bei dem Begriffe Leben wenigstens nicht so klar hervortritt. Wir überzeugen uns hier nur aufs neue, wie eng und wesentlich sich unsere Verse an den Eingang des Evangeliums lehnen und auf denselben zurückbeziehen.

Wenn Gott hier im Verhältniß zu jener persönlichen ζωὴ, die hernach in Jesu Christo den Jüngern erschienen ist, den Namen Vater erhält, so folgert daraus Luther mit Recht, daß (im Gegensatz zu den Behauptungen Servet's) dem λόγος nicht erst von seiner Menschwerdung an und nicht erst in Bezug auf dieselbe, sondern schon seinem ewigen trinitarischen Sein nach der Name „Sohn“ zukommt.

Das zweite Glied des Relativsatzes καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν findet seine Erklärung in dem, was über das erste ἐφανερώθη sowie über den Gedankenbau des Verses bereits bemerkt worden.

Nur der unerschöpflich reiche Begriff ζωὴ selber bedarf nach einer eingehenderen Betrachtung. Es versteht sich nach Ev. Joh. 1, 1 fg. von selbst, daß der Sohn Gottes „das Leben“ heißt; nicht bloß insofern er als Menschgewordener uns Menschen als der Weg, die Wahrheit und das Leben entgegentritt (Ev. Joh. 14, 6), uns vom Tode erlöst und das verlorene Leben wiedergibt; sondern auch, insofern er als der uranfänglich Ewige den Grund alles — physischen wie geistig-ethischen Lebens in der Creatur gelegt hat. Freilich nicht in der Art, als ob er, der

ebenso Matth. 26, 55, wo in dem ἐκδεχόμενον noch die Bewegung (das sich gesetzt haben) liegt, und Matth. 18, 56 wo εἶναι ebenfalls den Begriff eines fortgesetzten In-Verkehr-Stehens involvirt.

Sohn, im Unterschied vom Vater, die Ζωή als sein besonderes Eigenthum hätte, so daß dem Sohne die Ζωή zukäme, dem Vater aber nicht (was man etwa aus den Worten ἦτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα ungeschickter Weise könnte folgern wollen); dagegen entscheidet die Stelle Ev. Joh. 5, 26. Der Vater hat das Leben in ihm selber, und hat dem Sohne gegeben, ebenfalls das Leben in ihm selber zu haben. Dem Vater steht der Sohn also gegenüber als der ewig empfangende, der Vater dem Sohn als der ewig gebende; aber ein ewiges Geben und Empfangen ist da, wobei kein Noch-nicht-empfangen-haben auf Seiten des Sohnes, kein Nicht-mehr-geben oder Fertig-gegeben-haben auf Seiten des Vaters denkbar wäre, und wobei die Gabe selbst in nichts anderem als dem eigensten Wesensbesitz des Lebens mithin in der eigensten Wesensmittheilung an den Sohn, besteht; denn es wird ja dem Sohne gegeben, das Leben so in ihm selber, das ist als sein eignes substantielles Wesen, zu haben, wie es der Vater hat, im Unterschied von aller Creatur, indem letztere das Leben nicht in ihr selber, nicht in ihrer wesensinhärenten Substanz, sondern als ein verlierbares (mithin scholastisch zu reden als ein accidens) hat. Ja gerade darin besteht der Begriff der Creatur, das Leben als ein in der Zeit empfangenes und verlierbares zu haben. — Ist dem so, so kann der tiefste innerste Begriff des Lebens nicht durch Abstraction von dem, was an den Creaturen sichtbar wird, gewonnen werden. An den Creaturen erscheint nur gleichsam der Widerschein einzelner Momente jener Ζωή, die Gottes ewiges Wesen ausmacht. Das Lebendigsein des wachsenden und sich fortpflanzenden Organismus im Gegensatze zur Starrheit des anorganisch-leblosen — das Lebendigsein der Seele, die noch ihren Leib beseelt, im Gegensatz zum Todeszustand der von dem Leibe getrennten, im ᾗδης und Τάνατος befindlichen Seele — das Lebendigsein des Geistes, der in Lebensgemeinschaft mit Gott seinem Urquell steht in Liebe und Heiligkeit, im Gegensatz zu dem Tode des Geistes, welcher von Gott sich losgerissen — das ewige Leben endlich, zu welchem die Kinder Gottes gelangen sollen, im Gegensatz zum ewigen Tode — das alles sind nur auseinandergerissene Bruchstücke jenes ewigen Urlebens in Gott, jener wesenhaften Ζωή, welche in Ewigkeit sich bereits durch die generatio filii aeterna in ihrer

Vollendung manifestirt hat, indem sie eine Sphäre des organischen, seelischen und geistig-ethischen Lebens hervorgehen ließ, und welche in der Erlösung sich manifestirt hat und noch manifestirt, indem der, welcher ἡ ζωὴ πρὸς τὸν πατέρα ἦν, in das Gegentheil der ζωὴ, in den Tod, sich hinabgab, um die im Tode liegenden persönlichen Wesen sammt der κτλὸς συνωδύνουσα (Röm. 8, 22) aus dem Tode in das ewige Leben zu führen. — Der Begriff oder die Idee oder das Wesen oder die Substanz jenes Urlebens, und worin dasselbe denn nun an sich eigentlich bestehe, dies entzieht sich als μυστήριον Θεοῦ unsern blauen Menschenaugen und unserer stammelnden Menschensprache, und wir können immer nur einzelne Momente desselben, und auch diese nur annähernd, nie adäquat, aussprechen. Denn es ist in jenem Urleben Gottes der Quell alles organisch-physischen Lebens mit dem Quell alles geistigen und geistlichen Lebens — es ist in ihm aller Weisheit Quell mit dem unerschöpflich ewigen Born jener Liebe untrennbar geeinigt, vermöge welcher jene ζωὴ Gottes keine höhere Manifestation ihrer selbst zu geben vermochte, als die, daß sie, die ewige ζωὴ in die nicht-ewige Zeitlichkeit und Sichtbarkeit, in die σὰρξ, — sie, die ewige ζωὴ, in den δά-ντα einging, um im Tode sich erst recht als das den Tod überwindende Leben zu bewähren (Apostelgesch. 3, 15; 2, 24). — Und so haben wir in der Person des, der die ζωὴ πανταρθεύουσα ist, das Leben und alles — des geistlichen, geistigen, sittlichen seelischen und auch den Leib erweckenden und verklärenden — Lebens Quell; wenn wir Ihn in uns haben, tragen wir das ewige Leben selber in uns gepflanzt.

B. 3 nimmt nun der Apostel den V. 1 begonnenen, durch die Parenthese unterbrochenen Satz wieder auf, um ihn nun zu Ende zu führen. Es pflegt dies nach einer längeren Parenthese so zu geschehen, daß dasjenige Satzglied, welches vor der Parenthese seine Stelle gefunden und zu weiterer Entfaltung gelangt war, noch einmal, jedoch in abgekürzter Form und nur seinen Hauptmomenten nach, wiederholt wird. (wozu sich der Deutsche häufig eines: „ich sage“: der Lateiner eines sed zu bedienen pflegt). Hier war nun das Object des Satzes vorangegangen; das Verbum transitivum sammt den darin latirenden Subject steht noch zu erwarten; es muß also das Object wieder

aufgenommen werden. Das Object bestand nun aus drei Theilen; nämlich aus den beiden Gliedern des Relativsatzes ὃ ἦν ἀρχῆς und ὃ ἀκηκόαμεν . . . ἐψηλάφησαν und aus dem appositionellen Zusatz περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Welche Theile dieses breithelligen Objectes werden nun zum Behuf der Wiederaufnahme wiederholt werden müssen? Der appositionelle Zusatz περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς wird von vornherein wegfallen, da er es war, der die Parenthese veranlaßt, folglich von dem Haupt abgelenkt hat; und da er in der Parenthese seine Entfaltung gefunden hat, folglich dem Leser noch am unmittelbarsten vor Gedanken steht, es also einer Wiederholung an ihn am meisten bedarf. Aber auch das erste Glied des das Object bildenden Relativsatzes V. 1: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, war in der Parenthese mittelst der Worte αἰῶνος und ἦτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα seine Stelle nach soeben erst wiederholt worden; und braucht nicht noch einmal wieder aufgegriffen zu werden. So bleibt das zweite Glied jenes Relativsatzes ὃ ἀκηκόαμεν . . . ἐψηλάφησαν übrig. Dies Glied enthält den Ausdruck der subjunctiven Stellung, die Johannes als Augenzeuge zu dem zukünftigen Gegenstand einnimmt; diese subjective Seite ist die zu dem Hauptverbum ἀπαγγέλλομεν in der nächsten sachlichen Beziehung steht; von dieser subjectiven Seite hat die Parenthese, wie wir gesehen haben, abgelenkt zu der objektiven Darstellung des Gegenstandes selbst; V. 2 die objective Seite als Hauptmoment auf- und die subjective zurückgetreten als untergeordnetes Moment. Es muß nun diese subjective Seite, die in dem Hauptsatz V. 1 und die Hauptsache ist, und die sich in jenem zweiten Glied des Relativsatzes in Form einer Klimax mit aller Macht ausgebreitet wieder aufgenommen werden. Es geschieht dies in den Worten ὃ ἐώρακαμεν καὶ ἀκηκόαμεν. Denn begreiflicherweise wird die ganze Klimax in aller ihrer Ausdehnung wiederholt, so nur die Quintessenz derselben wieder aufgenommen. Und geschieht dies fein und sinnreich in der Form des sogenannten Chiasmus (der Verschränkung). Die Klimax war aufgeführt von dem bloßen ἀκούειν zum ὁρᾶν; die Recapitulation beginnt sogleich mit diesem Höheren, Unmittelbareren, dem ὁρᾶν,

läßt das mattere ἀκούειν nachfolgen. *) „Was wir (also) gesehen und gehört haben“ (= nicht bloß gehört, sondern auch gesehen haben).

Nun folgt das das Subject in sich schließende Hauptverbum des Satzes: ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν. So lesen ABC Syr. Vlg. Did. Aug. und mit Recht haben Sachmann und Tischendorf das in der Recepta fehlende καὶ in den Text aufgenommen. Daß dies καὶ aus Versehen aus dem folgenden καὶ ὑμῶς heraufgeschrieben worden sei (de Wette), ist eine nicht ganz glückliche Conjectur. Solche Gegensätze, so oft sie auftreten, durch Hinzufügung eines καὶ zu markiren, ist echt johanneische Art. (Vgl. Ev. Joh. 17, 18 καὶ γὰρ, B. 19 καὶ αὐτοί, B. 21 καὶ αὐτοί, B. 24 καὶ οἱ u. a. Grotius vergleicht auch treffend die „abundantia“ an der Stelle Ev. Joh. 6, 51). Wenn aber de Wette gegen die Lesart καὶ ὑμῖν geltend macht, daß Johannes ja dann seine Botschaft vorher schon anderen müßte verkündigt haben (was übrigens an sich doch nichts so Unbenkbares hätte!) so beruht dies auf einem völligen Mißverstände des καὶ ὑμῖν. Nicht im Gegensatze zu anderen, denen er ebenfalls schon jenen λόγον τ. ζ. verkündigt habe (de Wette, Baumgarten-Crusius, Düsterdieck), sondern im Gegensatze zu sich dem Augenzeugen schreibt er: „Was wir gesehen haben, verkündigen wir nun auch euch, damit auch i. r. Gemeinschaft mit uns habt“. (Zwingli, Bullinger, Luther; Grotius: ut et vos ipsi non minus quam nos fructum inde percipiat). Das καὶ vor ὑμῶς ist jedenfalls ein stärkerer Pleonasmus, als das καὶ nach ἀπαγγέλλομεν. Denn der durch das καὶ vor ὑμῶς ausgedrückte Begriff der Beirathung und gemeinsamen Theilnahme liegt in dem Begriffe der κοινωνία μετ' ἡμῶν schon vollständig ausgedrückt. Eben-
darium wäre das καὶ vor ἡμῶς logisch völlig unerklärlich, wenn es nicht eben nachdruckvolle Wiederholung des vorangegangenen καὶ ὑμῖν wäre. Und so muß dieses καὶ zwischen ἀπαγγέλλομεν und ὑμῖν echt sein.

*) De Wette verkennt diese Feinheit, wenn er meint, das ὁρᾶν stünde hier deswegen voran, weil die Worte ἐφανερώθη ἡμῖν am Schlusse von B. 2 vorangegangen seien. Der Anfang von B. 3 knüpft ja nicht an die Parenthese B. 2 an, sondern lenkt von ihr ab und lenkt zu B. 1 zurück.

„Was von Anfang war, was wir gehört, mit Augen gesehen, geschaut, mit Händen betastet haben, das verkünden wir auch euch“. Da der Gegenstand dieses ἀπαγγελλειν nicht der Christusbegriff, sondern die Erlebnisse des Apostels von Christo sind, da er von einer Verkündigung Christi in seiner geschichtlichen Erscheinung redet, so kann mit dem Acte des ἀπαγγελλειν nicht der Act des Briefschreibens gemeint sein. Zwar wollte Sander Kap. 2, 1 fg. u. 2, 18; 3, 1 fg.; 4, 1—3 u. 4, 9 u. 14; 5, 6 „historische Verkündigungen“ finden; ja selbst unser ἀπαγγελλομεν soll nach seiner Versicherung schon „eine sehr wichtige historische Verkündigung enthalten“; allein wenn selbst die eifrigsten Bestrebungen derer, die durchaus historischen Stoff in dem Briefe finden wollen, nichts besseres zu Tage zu fördern vermögen, als solche Beispiele, so sieht man eben nur um so deutlicher, daß der Brief kein solches ἀπαγγελλειν enthält, wovon B. 1 u. 3 die Rede ist. Unser ἀπαγγελλομεν kann sich aber um so weniger auf den Brief beziehen, als ja der Act des Briefschreibens mittelst der Worte καὶ ταῦτα γράφομεν neben dem Acte des ἀπαγγελλειν genannt, somit von demselben unterschieden wird. Darin kann uns auch B. 5 nicht irre machen, wo Johannes nichts weiter thut, als den Kern und die Quintessenz aus jener ἀγγελία, die er im Evangelium den Lesern gebracht hat [und zwar zunächst nur aus demjenigen Theile dieser ἀγγελία, welcher das, was die Jünger aus Christi Munde gehört hatten, enthält] auszuziehen, und praktisch-paränetische Folgerungen daraus herzuleiten. Johannes bringt nicht B. 5 die B. 3 versprochene ἀγγελία, sondern er erinnert B. 5 an die in seinem Evangelium gebrachte und B. 3 als solche erwähnte ἀγγελία.

Gewiß ist also, daß mit dem ἀπαγγελλομεν B. 3 nicht der Act des Briefschreibens gemeint sein kann. Mehrere neuere Ausleger (Rücke, de Wette, Düsterdieck) erkennen dies auch mehr oder minder an, wollen nun aber in ἀπαγγελλομεν eine ganz allgemeine Schilderung der apostolischen Thätigkeit überhaupt oder wenigstens der johanneischen (mündlichen) Lehrthätigkeit überhaupt finden. Das erstere ist schlechterdings unmöglich, da die B. 1 bis 3 gegebene Charakteristik durchaus nicht auf die allgemeine Lehrweise der sämtlichen Apostel paßt, sondern alle die

specifischen Züge der besonderen Lehrweise des Johannes in martirischer Art enthält. Aber nicht nur dies, sondern es findet — wie ja auch Dästerbiedt und Luther bei der Erklärung dieser Verse zugestehen — eine so signifiante Rückbeziehung auf den Eingang des Evangeliums des Johannes statt, daß schon dadurch allein der Gedanke nahe gelegt wird, der Apostel habe bei dem ἀπαγγέλλομεν eben die Uebersendung seiner Evangelienchrift im Auge gehabt. In diesem Falle haben die Worte B. 1—3 einen sehr bestimmten praktischen Zweck; er kündigt ihnen das dem Briefe beigelegte Evangelium an, und stellt dann in den Worten καὶ ταῦτα γράφομεν den Zweck seines Briefes daneben. Das Verhältniß der beiden, unmittelbar vor ihm liegenden Schriften, des geschriebenen Evangeliums und des zu schreibenden Briefes, die eins das andere begleiten sollen, ist das Thema von B. 1—4. Welchen Zweck sollte es dagegen gehabt haben, wenn der Apostel seinen Brief, den er eben schreiben wollte, seiner allgemeinen sonstigen mündlichen Lehrthätigkeit entgegen, und zu ihr in ein Verhältniß gestellt hätte? Wollte er ja den Gedanken ausdrücken, daß er in allem, was er ihnen stets predige, nämlich in der Lehre, daß Jesus der Christ sei, oder daß der λόγος Fleisch geworden sei, ihnen nicht Träume und Erfindungen, sondern gewisses und erlebtes predige, so durfte er das Object seiner Predigt (daß der λόγος Fleisch geworden, oder daß Jesus ἀπ' ἀρχῆς gewesen) dem Sage, daß er dies selbst erlebt habe, nicht coordiniren (ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ... ἑώρακαμεν) sondern er hätte dann jenes zum Subject und dies zum Prädicat machen müssen. („Das, was wir euch verkündigen, daß Jesus von Anfang war, und uns erschienen ist, haben wir gehört und mit Augen gesehen“ u. s. w.). So schreibt er aber nicht. Sondern er setzt die Aussage: „Was von Anfang war, was wir gehört, gesehen u. s. w. haben, das verkündigen wir euch“, der zweiten Aussage: „und dieses schreiben wir euch“ an die Seite, so, daß in der ersteren das ἀπαγγέλλομεν der nachdruckvolle und mit solchem Nachdruck B. 3 (nach der Parenthese) isolirt hingestellte Prädicatsbegriff des Sages ist, also dasjenige ist, was er eigentlich von dem Objecte aussagen will. Nun kann er doch nicht wohl den Lesern jetzt erst, erst in dem Briefe, die Nachricht oder Neuigkeit haben mittheilen wollen, daß er das,

was von Anfang war u. s. w., ihnen verkündige oder zu verkündigen pflege (in seiner mündlichen Thätigkeit). Dagegen erhalten diese Worte einen trefflichen Sinn, wenn Johannes damit ihnen das wirklich Neue verkündigt, daß er ihnen kundgebend diese B. 1 charakterisirte Verkündigung — nämlich sein Evangelium — übersende.

Auch das καὶ ὑμῖν gewinnt bei dieser Auffassung eine lebendige Beziehung. Was wir Apostel geschaut und erlebt haben, das sollt auch ihr, die ihr nicht Augenzengen des Lebens Jesu Christi waret, erfahren. Das geschah eben durch Verkündigung und Darstellung des concreten Lebens Christi, wie sie in der Evangelienchrift enthalten ist.

Von dem Hauptsatze nun, der B. 1 mit ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς beginnt und mit ἀπαγγελλομεν καὶ ὑμῖν schließt, hängt nun ein Absichtssatz ab: ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieser Absichtssatz ist wieder zweigliedrig; eine gedoppelte Absicht also will Johannes durch Uebersendung des Evangeliums erreichen. Die beiden Glieder sind aber ihrem Inhalte nach (wie schon Zwinger und Calvin treffend bemerkt haben) parallel mit den beiden Gliedern der Bitte Jesu im hohepriesterlichen Gebet Joh. 17, 21.

a) ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνᾶν
ἔχητε μετ' ἡμῶν

a) ἵνα πάντες ἐν ὧσιν
(καθὼς σὺ, πᾶτες, ἐν
ἐμοί, καὶ γὰρ ἐν σοί)

b) καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμε-
τέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ
μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ I. Χρ.

b) ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν
ᾧσιν.

So ist der letzte höchste positive Zweck, den Johannes durch sein Evangelium erreichen will, dieser, daß Jesu hohepriesterliches Gebet an seinen Lesern in Erfüllung gehe, daß sie a) als lebendige Glieder in jene Gemeinschaft hineinwachsen, als deren Mutterstamm eben die Jünger des Herrn dastehen, in jene Gemeinschaft, deren Glieder untereinander eins sind, b) welche gegenseitige Einheit*) aber ihren innern Lebensgrund hat in der Einheit, in welcher jeder einzelne

*) Man kann dies Verhältniß der beiden Glieder nicht schlimmer missverstehen, als wenn man mit Luther behauptet, die κοινωνία im zweiten Gliede sei „nicht identisch“ mit der im ersten.

mit dem Vater und dem Sohne steht. Es versteht sich hiernach von selbst, daß die beiden Glieder des Finalesatzes nicht äußerlich nebeneinander, sondern in der innigsten Beziehung aufeinander stehen. Das zweite gibt den innern Lebensgrund und das Lebensprinzip an, auf welchem das erstgenannte erwächst und allein zu Stande zu kommen vermag. Dies Verhältniß der beiden Glieder sprachlich durch das zur Partikel καὶ hinzutretende δὲ ausgedrückt. Καὶ δὲ, et. vero, drückt aus, daß das zweite zum ersten nicht einfach hinzugefügt oder addirt wird, sondern durch die Hinzufügung zugleich eine Wendung oder nähere wesentliche Bestimmung für das vorangehende erste eintritt. Vgl. Ev. Joh. 6, 51, wo der Gedanke: „ich bin das lebendige Brot“ durch den hinzutretenden Gedanken: „und aber das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch“ eine neue Wendung und nähere Modifikation erhält. (Anders Ev. Joh. 8, 17; 15, 27 wo nicht das καὶ die die Sätze verbindende Hauptconjunction, sondern wo δὲ die Hauptconjunction ist, καὶ aber im Sinne von auch sich auf ein einzelnes Nomen des Satzes — 8, 17 auf νόμος, 15, 27 auf μῆς — bezieht, sodaß man dort „aber auch“ zu übersetzen hat).

Das zweite Glied. — unsers Finalesatzes hat kein Verbum, keine Copula, denn die Lesart καὶ ἡ κοινωμία δὲ ἡ ἡμετέρα ἡ μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ ist entschieden unecht, indem das η sich nur in einem Minuscularcodex (und in einigen Versionen, wo es natürlich kritisch völlig bedeutungslos ist) findet. Wenn aber dies η auch nicht im Texte steht, so wird man es doch zu suppliren, d. h. man wird sich das zweite Glied noch von ἡ abhängig und im Conjunctiv stehend zu denken haben (Vgl. August., Beda, Erasmus, Zwingli, Decolampadius, Luther, Calvin, Grotius u. a.). Andere Exegeten (Episcopus, Bengel, Düstendieck, Sander, Luther) wollen εὐθι suppliren. Damit würde aber das zweite Glied aus seiner natürlichen Beziehung zum ersten herausgerissen und zu einer bloßen erläuternden Bemerkung herabgesetzt. Nein, es ist die Absicht des Johannes bei seiner ἀπαγγελία, daß jenes Gebet Jesu nach seinen heißen Seelen erfüllt werde, daß die Leser in die Gemeinschaft mit den Jüngern eintreten und daß diese Gemeinschaft in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ihr Lebensprinzip habe.

An die Stelle des εὐθι von Joh. 1, 17, 21. setzt Johannes den

Begriff der *κοινωνία*. Dieser empfängt eben aus Joh. 17 sein Licht. Es ist nicht bloß eine gemachte, etwa auf Verabredung beruhende, aber auch nicht eine bloß ethische, aus einer zwar in den Einzelnen vorhandenen gleichen Gesinnung hinterher resultirende Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft des Seins und Wesens, darin wurzelnd, daß ihre Theilnehmer aus den gleichen *σπέρμα* *θεοῦ* (1 Joh. 3, 9) gezeugt und von den gleichen Kräften himmlischen, verklärten Lebens durchströmt sind (Sander). Und ebenbarum ist diese *κοινωνία* der Gläubigen wesentlich und ihrer Wurzel nach eine *κοινωνία* mit dem Vater und dem Sohne — dem Vater, der sein *σπέρμα*, d. h. seinen h. Geist, gibt und dadurch zum Sohne zieht, — dem Sohne, mit welchem der Wiebergeborne durch den h. Geist zusammenwächst als Glied mit dem Haupte. *De qua loquatur societas, quodque intelligat consortium, exponit; non qua homines hominibus solum pace, concordia et amicitia fraterna junguntur, sed qua homines Deo animo, mente atque adeo fide hic uniuntur indubitabiliter et posthac cum eo aeternum viventes. Hoc est quod Christus orat patrem Jo. 17. (Zwingli.)*

ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μετ' ἡμῶν, so formulirt sich hier das πάντες ἐν ὧν. Christus bittet absolut, daß „alle“, die „an ihn glauben werden“ (B. 20) etw. seien. Johannes hat es mit einer Anzahl bestimmter Einzelner zu thun die in den Leib jener πάντες ἐν ὧν einzufügen sind. Der schon vorhandene Leib, in den sie eingefügt werden, erscheint als ἡμεῖς es ist die bereits vorhandene ältere Generation derer, welche Augenzeugen Jesu gewesen. Die Einzufügenden oder im Eingefügt werden bereits begriffenen sind die Leser, an die er schreibt; dies werden mit dem Worte καὶ ὑμεῖς (dessen Form sich, wie wir oben sahen, aus dem vorangehenden καὶ ὑμῖν erklärt) den ἡμεῖς entgegengestellt. Sie sollen mit den ἡμεῖς *κοινωνία* haben, als eben in die vorhandene *κοινωνία* eingepflanzt werden.

καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα (scil. ἡ) μετὰ καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα kann nun natürlich nicht die *κοινωνία* sein in der die ἡμεῖς, die Augenzeugen, allein und mit Ausschluss der ὑμεῖς stünden; sondern ἡμετέρα ist communicatio „Unsere Gemeinschaft, in der wir schon standen, und in die ich nun auch eingetreten seid und je mehr und mehr hineinwachsen sollt.“

B. 4. Auf den ersten längeren und verwickelteren Theil der Eingangsperiode folgt nun der zweite, kürzere und minder schwierige Theil. Dem ersten Hauptsatz wird ein zweiter coordinirt und mittelst der copulativen Partikel καὶ beigefügt. Καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἡ πεπληρωμένη. Vor allem ist hier die Lesart festzustellen. Statt ὑμῖν liest cod. B ἡμεῖς, eine Lesart, welche hier allerdings schon die innere Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Denn obwohl Johannes nicht selten (z. B. Ev. Joh. 6, 51) das im Verbum schon liegende persönliche Pronomen noch daneben setzt, so thut er dies doch nur da, wo einiges Gewicht auf demselben liegt. Hier dagegen würde ein solches betontes ἡμεῖς durchaus nicht passen; es würde den B. 3 uns begegnenden Gegensatz zwischen ἡμεῖς und ὑμεῖς, welcher durch das communicative ἡμετέρα soeben ausgeglichen war, wieder mit neuer Schärfe hervortreten lassen, wozu doch der Gedanke des 4. Verses gar keinen Anlaß gibt, da hier der Gegensatz zwischen καὶ ταῦτα und dem vorigen in den Vordergrund tritt, nicht aber der zwischen ihr und wir. („Und dieses schreiben wir, damit...“; nicht aber: „und dies schreiben wir“; denn daß dieser Brief von Johannes und nicht etwa von den Lesern geschrieben werde, verstand sich ja wahrlich allzu sehr von selbst!) Diese innern Gründe gegen ἡμεῖς sind so stark, daß sie selbst dann entscheidend wirken würden, wenn diese Variante äußerlich beglaubigt wäre, als sie es durch jenen einzigen Codex ist. — Weit erheblicher schwanken die Codices am Ende unseres Verses zwischen ἡ χαρὰ ἡμῶν und ἡ χαρὰ ὑμῶν *). Ἡμῶν lesen B, G, eine Reihe Minuscularcodices sowie einige Kirchenväter (Theophylakt, Decumenius) und die slavische Uebersetzung. Sachmann in der großen Ausgabe hat daher ἡμῶν recipirt. Ebenso schon Mill. Ist ἡμῶν echt, so nimmt der Apostel das communicative ἡμετέρα wieder auf, „damit unsere (gemeinsame) Freude eine vollendete sei.“ Nun ist es jedenfalls wahrscheinlicher, daß ein Abschreiber, sei es unwillkürlich aus Versehen, sei es mit Absicht, nach dem unmit-

*) Eine dritte Lesart: ἡ χαρὰ ἡμῶν ἐν ὑμῖν (nur bei der syrischen und armenischen Version) dankt ihre Entstehung offenbar nur dem Streben, die beiden andern Lesarten durch Combination auszugleichen.

telbar in B. 4 vorangegangenen ὑμῶν mit ὑμῶν fortgefahren habe, als daß ein Abschreiber um des ἡμῶν B. 3 willen ein schlechtes ὑμῶν in ἡμῶν umcorrigirt habe (wie Düsterdieck meint). Aus diesem Grunde bin ich nicht abgeneigt, mit Sachmann ἡμῶν für die echte Lesart zu halten, die dem auch jedenfalls eine feinere Nuancirung des Gedankens gibt. Auch die Entstehung der Variante γράφομεν ἡμεῖς scheint dafür zu sprechen. Diese Variante erklärt sich offenbar nur aus dem (verkehrten) Streben, den B. 3 abgethanen Gegensatz von wir und ihr in B. 4 noch einmal auftreten zu lassen, und so dürfen wir wohl voraussetzen, daß die ersten Codices, welche γράφομεν ἡμεῖς gelesen haben, auch χαρὰ ὑμῶν werden gelesen haben. Damit wäre die Entstehung des unechten ὑμῶν doppelt erklärt. Nur um so bedeutsamer ist aber, daß der cod. B, welcher aus solchen (uns verlorenen) Codices das γράφομεν ἡμεῖς aufnahm, gleichwohl das (hierzu gar nicht passende) χαρὰ ἡμῶν stehen ließ, offenbar doch wohl, weil dies ἡμῶν anderweitig zu gut beglaubigt war, oder zu sehr als echt anerkannt war. — Eine wesentliche Aenderung des Gedankens resultirt übrigens aus dieser Variante nicht.

Καὶ ταῦτα weist offenbar auf den Brief. Wenn Düsterdieck sagt, es weise „nicht bloß auf B. 1—3 (worauf Sander es bezieht!), sondern auf den ganzen Brief“, so ist dies immer noch nicht richtig ausgedrückt. Gerade auf B. 1—3 kann καὶ ταῦτα nicht weisen, da das καὶ ταῦτα γράφομεν zu dem ὃ ἦν κλ. ἀπαγγέλλομεν als ein anderes, zweites, sogar aus einer selbständigen neuen Absicht (ἵνα ἡ χαρὰ κλ.) geschenees hinzutritt. Freilich wird man auch nicht (mit Socin) sagen dürfen, καὶ ταῦτα weise bloß auf das folgende mit Ausschluß des B. 1—3 vorangehenden. Vielmehr weist eben καὶ ταῦτα auf gar keine einzelne Stelle oder Partie des Briefes als solche, sondern auf den Brief als solchen im Gegensatz zum Evangelium worauf B. 1—3 gewiesen hat. Es wird die eine Schrift der andern coordinirt, nicht irgend eine Stelle des Briefes einer andern Stelle, geschweige (wie Luther will), „das Besondere dem Allgemeinen.“

Die Absicht, in welcher der Apostel dem Evangelium seinen Brief beifügt, ist ausgesprochen in den Worten: „damit unsere Freude eine vollendete sei.“ Nicht im Begriffe der χαρὰ

sondern in dem Vollenbetwerden dieser χαρά liegt die Pointe der Absicht. Es soll nicht zur κοινωνία B. 3 nun auch noch die χαρά als ein anderes und davon trennbares gefügt werden, sondern es soll jene χαρά, von welcher zwar nicht gesagt aber vorausgesetzt wird, daß sie mit jener κοινωνία schon von selbst gegeben sei, zu ihrer Vollenbung gebracht werden. Gerade hier erweist sich nun die Lesart ἡμῶν als die innerlich passendere, feinere. Die gegenseitige Freude, erstlich die Glaubensfreudigkeit und Glaubenszuversicht der Leser nach überwundenem Argen, und sodann die Freude des Apostels an der Treue und Festigkeit seiner Gemeinden, zusammen der seligen Freude beider in Gott soll vollendet werden. Dies zu erreichen, fügt er dem, das Material zur Ueberwindung der gnostischen Anfechtungen enthaltenden Evangelium, auch noch den Brief bei, worin er die Anwendung von jener Klostammer macht und sie die Waffen brauchen lehrt, ihnen den Abgrund enthüllt, aber auch die Herrlichkeit der κοινωνία mit Dem, welcher φῶς ἐστίν, vor ihren Augen entfaltet.

Der Begriff der χαρά sowie die Verbindung ἡ χαρά πληροῦται entstammen wieder dem Evangelium des Johannes (Kap. 15, 11; 17, 13). Da B. 3 sich sichtlich an B. 21 des hohepriesterlichen Gebetes angeschlossen hat, so werden wir auch hier bei B. 4 zunächst an die Stelle Joh. 17, 13 zu denken veranlaßt sein. Dort ist auch das Participium πεπληρωμένη gebraucht, wie an unserer Stelle. Christus redet, ehe er zum Vater geht, solange er noch bei seinen Jüngern ἐν τῷ κόσμῳ ist, ταῦτα (seine Abschiedsreden) ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς. Dem analog wird der greise Johannes seinem Evangelium noch diesen Brief als ein Abschieds- und Gedankwort beifügen, auf daß die Freude — die Siegesfreudigkeit und Zuversicht, die Welt überwunden zu haben, (denn um diese Art von Freude handelt es sich, wie Joh. 17, 9—16, so bei dem Zweck des Briefes, dessen Schlußabschnitt, wie wir sehen werden, gerade von dem „Sieg über den κόσμος“ handelt, sodaß der ganze Brief in dieser νίκη gipfelt) — eine vollendete sei in ihnen wie sie es in ihm ist (daher das communicative χαρὰ ἡμῶν, welches ganz dem ἐν ἑαυτοῖς Joh. 17, 13 entspricht und beide Momente zusammenfaßt).

Man thut also nicht gut, mit Zwingli, Decolampadi de Wette, Düsterdied, Luther u. a. die $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ allzu allgemein dogmatisch als das aus der Gottesgemeinschaft quellende Selbstgefühl, die *tranquillitas conscientiae*, zu fassen. Damit wird der feine Gegensatz zwischen V. 3 und V. 4 verwischt, und Beziehung auf Joh. 17, 13 kommt nicht zu ihrem Rechte. $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ ist hier, was sie Joh. 17 ist, jene Freude, die gründet auf die Gewißheit, daß die Kinder Gottes, obwohl der Welt, doch nicht von der Welt sind, und daß die Welt ihnen nichts anhaben kann, weder innerlich durch Verführung noch äußerlich durch Verfolgung. Sachlich betrachtet, ist $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ überall da vorhanden, wo jene $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\lambda\alpha$ V. 3 vorhanden ist (wie dies nachher Kap. 3, 10 und 14 ausdrücklich ausgesprochen wird), und überall da nicht vorhanden, wo es an jener $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\lambda\alpha$ fehlt; und darum kann Johannes (wie wir oben gesagt), es selbstverständlich voraussetzen, daß mit jener $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\lambda\alpha$ die $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ gegeben sei. Aber so gewiß beide in der sachlichen Wirklichkeit stets miteinander verbunden vorkommen, so gewiß stehen sie sich in ihnen doch zwei verschiedene Seiten eines desselben göttlichen Lebens dar. Die $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\lambda\alpha$ ist das positive Verhältniß zu den Brüdern und zu dem Vater und dem Sohn, die $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ (im Sinne von Joh. 17, 13 verstanden) bezieht wesentlich auf das Kampfverhältniß des Christen zum $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$.

Und wie einleuchtend und klar stellen sich nun diese bei verschiedenen Zwecken V. 3 und V. 4 mit den beiden zu ihrer Erreichung angewendeten Mitteln zusammen! Sein Evangelium, diese thetische, positive, historische $\acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ des ewigen $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ in seiner geschichtlichen Erscheinung, übergibt Johannes den Lesern, damit die hohepriesterliche Bitte Joh. 17, 21 erfüllt d. h. damit der positive Zweck erreicht werde, sie in jene Gemeinschaft des Leibes der Gemeinde Christi, welche auf der Gemeinschaft mit dem Haupte ruht, einzupflanzen. Den Brüdern aber mit seiner paränetischen Anwendung der Kernpunkte der Lehre, mit seiner Unterscheidung und Diagnose von Licht und Finsterniß, mit seiner Darlegung des Verhältnisses der Christen zum $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ (Kap. 3), mit seiner Kennzeichnung der antichristlichen Verführungsmacht und Warnung vor ihr, und endlich mit seiner

des abschließenden Triumph der $\omega\eta$ über den $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, fügt Johannes bei, damit jene andere hohepriesterliche Bitte Joh. 17, 13 ihre Erfüllung finde, damit nämlich die Leser zu jener vollendeten Kampfes- und Siegesfreudigkeit gelangen mögen, welche überall nur da möglich ist, wo der Christ, ob zwar in der Welt seiend, doch innerlich von der Welt losgekommen und frei geworden und ihren Verstrickungskünsten nicht mehr zugänglich ist.

Erster Theil.

Mittelpunkt der $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$: Gott ist Licht.

Kap. 1, 5 — Kap. 2, 6.

B. 5 stellt Johannes den Mittel- und Kernpunkt jener $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$, an welcher er B. 3 geredet hatte, nämlich der in seiner Evangelienchrift enthaltenen, hin. Er bringt nicht (wie wir ja schon oben gesehen haben) — er bringt nicht B. 5 die B. 3 in Aussicht gestellte $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$, sondern er erinnert B. 5 an die in dem Evangelium gebrachte, den Lesern übergebene und B. 3 als solche erwähnte $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$. Denn das ist ja eben das Verhältniß seines Briefes zum Evangelium, daß er im Evangelium sein Erlebnis vom erschienenen Logos als solches objectiv sichtlich darlegt, im Briefe aber die einzelnen Seiten der Offenbarung des Logos und seines Wesens gleichsam dogmatisch vorträgt, und die praktischen — paränetischen wie polemischen — Folgerungen daraus zieht.

Er beginnt aber B. 5 diese Entwicklung mit einem Punkte, welcher nicht bloß eine Seite neben andern enthält, sondern der Kern- und Quellpunkt aller Offenbarung Gottes ist, aus welchem die übrigen Punkte als einzelne Seiten entspringen. Daher kann er geradezu schreiben: $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \eta\ \gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha\ \eta\eta\ \kappa\lambda.$; die von Jesu Christo gehörte Verkündigung, die ganze stellt sich der in der Wahrheit $\acute{o}\tau\iota\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \phi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. Und so erklärt sich auch das nachdrucksvoll vorangestellte

ἐστίν. Denn die Lesart καὶ ἐστίν αὕτη ist durch cod. BCG Theophylakt, Decumenius u. a. gut bezeugt, und der Umstand, daß Johannes sonst (Kap. 2, 25; 3, 11 und 23; 5, 11 und 14) καὶ αὕτη ἐστίν schreibt, weit entfernt gegen die Echtheit jener Lesart zu sprechen (wie Dästerdieck meint), dient ihr vielmehr zur Bestätigung, da es weit wahrscheinlicher ist, daß ein Abschreiber unsere Stelle jenen späteren (wo aber Johannes eben nur einzelne Seiten der Offenbarung Christi entwickelt und dann minderen Nachdruck anwendet) conform gemacht habe, als daß ein Abschreiber dem sonstigen johanneischen Usus zum Troß das Wort ἐστίν willkürlich vorangestellt haben sollte. Nachdruckvoll also schreibt er: „Und zwar ist dieses die Verkündigung“; indem er ἐστίν voranstellt, spannt er die Aufmerksamkeit auf das nachfolgende αὕτη und verleiht diesem Worte einen stärkeren Accent. Καὶ αὕτη ἐστίν ἡ ἀγγελία κλ. würde hebräisch heißen: כְּמַשְׁכֵּל נִכְיָהּ dagegen entspricht das καὶ ἐστίν αὕτη κλ. dem hebräischen: כְּמַשְׁכֵּל נִכְיָהּ כִּי הִיא. Für ἀγγελία liest die Rezekta (auch de Wette) ἐπαγγελία, allein die äußeren Zeugnisse (AG m patr.) sowie der innere Grund, daß ἐπαγγελία überall (auch 2, 26) nur in der (hier nicht passenden) Bedeutung „Verheißung“ vorkommt, entscheiden für ἀγγελία (Griesbach, Matthesius, Lachmann, Tischendorf, Dästerdieck). Die Conjectur des Socin und Episcopius, welche ἀπαγγελία lesen wollen, hat alles gegen sich, denn dies Wort kommt weder an unserer Stelle in irgend einer Handschrift, noch sonst irgendwo im Neuen Testament vor.

ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν — ist dem Wesen nach nichts anderes, als eben jenes ἀπαγγέλλειν, wovon B. 3 die Rede gewesen, nur nach einer Seite hin näher modificirt. Was er gehört und mit Augen gesehen, geschaut und mit Händen betastet — sein Erlebniß des fleischgewordenen Logos — verkündet Johannes im Evangelium. Von eben dieser, im Evangelium enthaltenen Verkündigung redet er auch hier: die Quintessenz und den Wurzelpunkt dieser Verkündigung, welche er in der Evangelienchrift den Lesern zu übersenden im Begriffe steht, will er nun in diesen Versen des Briefes concentrirend entwickeln; worin sie ihrem Centralpunkte nach bestehe, jene von Christo empfangene, den Ephesern verkündete Verkündigung, will er darstellen. So charakterisirt er sie denn

nach eben jenen beiden Momenten, die schon B. 1 und 3 vorkommen waren, nämlich a) als eine von Christo überkommene und b) den Lesern durch ihn verkündigte. Nur wiederholt er bei dem ersten dieser Momente hier nicht das Hören, Schauen und Betasten, sondern diesmal nur das Hören, und zwar aus einem guten Grunde. Denn diese oberste Wahrheit, welche er hier als den Quellpunkt aller übrigen Seiten der Offenbarung Gottes in Christo und somit als die Quintessenz aller Verkündigung von Christo namhaft zu machen hat — die Wahrheit, daß Gott ein Licht ist — hat vorzugsweise den Charakter eines Lehrsatzes an sich, und ist (ob schon auch sie nicht anders wie andere Seiten der Offenbarung thatsächlich in Christi Person und Leben sich manifestirt hat) doch vorzugsweise in Christi Lehre hervorgetreten, in jenen Reden Christi, worin er sein Wesen und somit (Ev. Joh. 14, 9) das Wesen des Vaters, also des Wesen des dreieinigen Gottes, den Jüngern aufgedeckt und aufgeschlossen, und es kund gethan hat, daß sein Wesen Licht sei (Ev. Joh. 3, 19 fg.; 8, 12; 9, 5; 11, 9 fg.; 12, 35 fg. und 6; vgl. Luk. 11, 35; 16, 8). Diesem ihren Quellpunkte nach erscheint daher die ἀγγελία vorzugsweise als eine ἡκουσμένη, als eine aus Christi Mund vernommene. Christus hat diese Centralwahrheit, daß Gott selbst, sowie er, sein Sohn, Licht sei, den Jüngern verkündigt, und Johannes verkündigt sie wieder seinerseits den Lesern. (Dies Wiederverkündigen ist durch ἀναγγέλλειν, renunciare, ausgedrückt; vgl. Ev. Joh. 16, 13—15 und Erasmus und Dürerdiel zu unserer Stelle).

So wird also in unserm Verse der Mittelpunkt der ganzen johanneischen ἀγγελία eingeführt und keineswegs schließt sich B. 5 an B. 4 nur als eine „Bedingung“ an, unter welcher man in die B. 3—4 genannte Gemeinschaft eintreten könne (eine Ansicht, welche Luther S. 14 seines Commentars vertritt, während er sie doch S. 15 selbst für „unrichtig“ erklärt!)

Dener Hauptsatz und Mittelpunkt der ἀγγελία stellt sich nun klar in den Worten: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ. Nachdrucksvoll wird noch die negative Seite beigelegt: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμίαν. Was zunächst das sprachliche Verständniß betrifft, ist φῶς qualitatives (nicht subsumirendes) Prädicat, und be-

sagt, daß Gott seinem Wesen nach Licht sei, nicht, daß er (wie Luthers Uebersetzung ausdrückt) ein Licht unter mehreren sei. Will man nun aber in den tieferen Sinn dieser Aussage, daß Gott Licht ist, eindringen, so erhebt sich hier dieselbe Schwierigkeit, welche bei dem Verständniß der 2. Joh. 1 stattfand, nur noch in gesteigertem Grade. Wenn Düsterdieß den Begriff des φῶς durch den des, ein „Abglanz des göttlichen Lichtes“ seienden „Lichtwandels der Gläubigen“ klar machen will, so bewegt er sich im Zirkel und erklärt idem per idem; wenn er sodann den Begriff des Lichtes auf den der Heiligkeit reducirt und Calotabelt, welcher das Licht zugleich von der Heiligkeit und der Allwissenheit, Gottes verstehen wollte — dann aber zwei Zeilen nachher versichert, der Begriff des Lichtes dürfe nicht auf die bloße abstracte Heiligkeit bezogen werden, so dient dies gerade auch nicht dazu, den Gegenstand klarer zu machen. Fruchtbarer schon ist die Erinnerung, daß die Aussage, Gott sei Licht, keine dem Johannes allein eigenthümliche, sondern eine in der ganzen h. Schrift sich findende ist, wie schon Ps. 104, 2 das creatürliche Licht der Gestirne als ein Gewand Gottes sich darstellt, und Gott dem Ezechiel und Habakuk als ein Licht sichtbar erscheint (vgl. Apokalypse 1, 14 und 4, 3 u. a.) und wie Dan. 2, 22 Gott nach seiner Allwissenheit als Licht dargestellt wird, und bei Paulus (Röm. 13, 12; Eph. 5, 8; 2 Cor. 6, 14; 1 Thess. 5, 5; 1 Tim. 6, 16), Petrus (1 Petr. 2, 9) und Jakobus (Jak. 1, 17) der Gegensatz von Licht und Finsterniß, sowie die Aussage, daß Gott im Lichte wohne oder des Lichtes Vater sei, sich findet. Nur der Satz, daß Gott selbst seinem Wesen nach Licht sei, ist dem Johannes eigenthümlich; und um in seine Tiefe einzudringen, bieten alle jene anderweitigen Aussagen sich zwar zu Wegweisern dar, die aber nur bis auf einen gewissen Grad der Sache näher, nicht in ihren Kern hineinführen, und am Ende mehr Licht von unserer Stelle empfangen, als ihr geben. Denn was namentlich von dem Gegensatze des Wandels im Licht und des Wandels in Finsterniß hier und da gesagt wird, zeigt uns doch nur im allgemeinen soviel, daß die ganze Kategorie nicht bloß eine physische und metaphysische, sondern vor allem auch eine ethische Seite habe; um aber zu verstehen, warum ein Wandel im Geiste Gottes als ein Wandel im Lichte bezeichnet

verde, muß man zuerst wissen, warum Gott selbst seinem Wesen nach als Licht bezeichnet werde.

Dies einzusehen, wird man, analog wie oben bei der Zwöf. festzuhalten haben, daß alles, was auf creatürlichem Gebiete als „Licht“, in physischem wie in metaphysischem Sinne, bezeichnet zu werden pflegt, nur ein Ausfluß jenes in sich einigen Urlichtes ist, welches als das Wesen Gottes erscheint. Um aber in diesem einheitlichen Urbegriff des Lichtes einzubringen, wird man zunächst und vor allem fragen müssen, was denn zwischen jenen verschiedenen Arten creatürlichen Lichtes für ein Gemeinsames vorhanden sei. Den Ausgangspunkt wird nur die Stelle 1 Mos. 1, 3 bilden können. Der Anfang der auf das mit אור bezeichnete, noch in sich verworrene untere Schöpfungsgebiet gerichteten schöpferisch-entfaltenden Gottesthätigkeit besteht darin, daß er gebietet: „Es werde Licht.“ So ist das Licht, das physische nämlich, nicht ein zu den fertigen Substanzen und Organismen hinterher hinzukommendes, dieselben beleuchtendes und subjectiv anschaulich machendes, sondern vielmehr der oberste Quell aller kosmischen Gliederung, chemischen Scheidung und organischen Entwicklung. An sich selbst aber ist das physische Licht ein Bewegungsphänomen, ein Leben in den leuchtenden Körpern, das ihre kleinsten Theile schwingen macht, also daß diese ihre Lebensschwingungen sich den nächstliegenden (durchsichtigen) Körpern strahlförmig nach allen Richtungen mittheilen und hinauswirken, sodaß also das Licht diejenige Lebensaction der leuchtenden Körper ist, vermöge deren es zu ihrem Sein gehört, von ihrem Dasein Kunde zu geben nach außen, sich selbst auszukündigen, anderen von sich zu erzählen, sich und ihr Wesen offenbar zu machen. Zum Wesen des leuchtenden Körpers gehört es, für andere zu sein; der dunkle Körper verschließt sich in sich. Somit ist das Licht — schon das physische! — seinem innersten Wesen nach wie Leben so Liebe; und da es Offenlegung des eigenen Seins ist, auch Wahrheit. Der leuchtende Körper offenbart aber nicht nur sich selbst, sondern beleuchtet auch fremde, dunkle Körper, die sich ihrer eigenen Natur nach in sich verschließen würden. Seine Strahlen treffen auf ihre Oberfläche, und da das Schwingungsleben hier einen Widerstand findet, wendet es sich zurückprallend

nach allen Seiten, und gibt nach allen Seiten hin Kunde von dem Dasein und der Art des an sich dunkeln Körpers. Darin liegt eine Ueberlegenheit des Lichtes über die Finsterniß; das an sich Dunkle wird wider seinen Willen vom Licht ans Licht gezogen und sichtbar, offenbar gemacht, aufgedeckt. Ja, mehr noch; das physische Licht ist für die Organismen eine Bedingung ihres Lebens; durch das Licht wird der an sich dunkle Körper nicht nur beleuchtet, sondern auch belebt; wie das Licht Leben ist, so spendet es Leben. Nun ist aber offenbar dies physische Licht mehr als eine bloße Parabel oder Allegorie des metaphysischen und ethischen Lichtes; ja es findet sogar zwischen allen dreien mehr als eine bloße Analogie statt. Das physische Licht ist für uns Creaturen die reale Mutter alles metaphysischen Erkennens; nicht nur, daß alle unsere abstracten und allgemeinen Begriffe sich aus concreten, sinnlichen Wahrnehmungen bilden; sondern unser Denken selber findet innerhalb der Kategorie des physischen Lichtes statt. Wir können nicht denken, ohne zu unterscheiden, und nicht unterscheiden, ohne ein A und ein B nebeneinander zu denken, die intellectuelle Vorstellung des Nebeneinander ist die Wurzel alles creatürlichen Denkens; es ist dies aber die intellectuelle Vorstellung des Raumes; und die einfachste Raumbimension, die Vorstellung einer Linie, eines Punktes, kurz irgendwelcher Begrenzung, läßt sich nicht innerlich vollziehen ohne die Vorstellung verschiedener Färbung, d. h. Beleuchtung, mithin nicht ohne die des physischen Lichtes. Das Wesen des physischen Lichtes ist der denkenden Seele angeboren. Licht ist Unterscheidung seinem Wesen nach, und es ist durchaus mehr als eine allegorische Phrase, wenn wir von irgend einer auch noch so geistigen Wahrheit den Ausdruck brauchen, sie sei uns Licht, d. i. deutlich geworden.

Und so wird es auch mehr als eine Parabel oder Allegorie, und selbst mehr als eine Analogie sein, wenn auf ethischem Gebiete die Sünde, die Selbstsucht, welche von Gott sich abwendet und gegen den Nächsten sich verschließt, als Finsterniß, und die Gesinnung der Liebe und Wahrhaftigkeit als Licht sich darstellt. Es ist nichts zufälliges und äußerliches, daß die Sünde in allen ihren verschiedenartigen Gestaltungen, als Tücke und Meuchelmord, als Diebstahl, als Unzucht u. s. w. auch das

physische Licht scheut; nicht die Furcht vor Entdeckung und Strafe allein ist es, welche hier wirkt; die Sünde ist ihrem Wesen nach ein Sich-in-sich-selber-verschließen, ein gewaltames Absehen von allen sittlichen und physischen Verhältnissen und Ordnungen der von Gott geordneten Welt, eine eigensinnige Negation jener Ordnungsreihen kosmischer, physischer und ethischer Organisation, welche aus der Erschaffung des physischen Lichts Gen. 1, 3 als die weiteren Schöpfungsconsequenzen sich unter Gottes Hand entwickelt haben. Und so ist auch die ethische Finsterniß der Sünde allerinnerlichst mit der Lüge, das Licht mit der Wahrhaftigkeit verwandt. Denn die heilige Liebe hat es zu ihrem Wesen, gegen andere sich und ihr Wesen aufzuschließen und offenbar zu werden; die sündliche Selbstsucht verschließt und verhüllt und verbirgt sich und das, was in ihr ist. Und das, was wirklich da ist, nicht kundthun, sondern verhüllen, heißt eben „lügen“.

Wenn wir nun in der Sphäre des creatürlichen Seins und Lebens dies Wesen des Lichtes als ein einheitliches auf allen Stufen finden, wenn diese Wesenseinheit und reale Verwachsenheit des physischen, metaphysischen und ethischen Lichtes sich uns unverkennbar darstellt, wenn das physische Licht uns als das erzeugende, gestaltende, belebende Princip aller Naturorganisation, und seinem Wesen nach als Leben und liebende Selbstauskündung der natürlichen Körper und dazu überdies als irritirendes Princip aller physisch-organischen Lebensfunctionen dieser Körper erscheint, und wenn wir sehen, wie die denkende Seele, der Geist des Menschen, wesentlich das nämliche physische Licht zum erzeugenden Princip seines Gedankenlebens hat, und wie endlich die Gesinnung des Gemüthes und Willens, welche wir heilige Liebe nennen, gar nichts anderes ist, als ein Lichtwerden des eigenen Wesens für andere, und hier überall das durchaus gleiche Princip wirkt — nun so ist es ja wahrlich kein verwegener Gedankensprung, von diesem tiefsten Grundgesetz und Grundprincip des physischen, geistigen und sittlichen Lebens in der Creatur einen Schluß zu ziehen auf das ewige, innere Wesen des Schöpfers*). Der Schöpfer, welcher das Licht

*) Bullinger freilich meint: Deum appellavit lucem certe secundum-

zum Princip aller seiner Schöpfungsreihen, der physischen, geistigen und ethischen, gemacht hat, muß selber seinem Wesen nach Licht sein; (vgl. Jak. 1, 17, er ist nicht bloß der Schöpfer, sondern der Vater des Lichts!) jenes sich selbst in Liebe ankündende, offenbar machende und alles Finstere ans Licht ziehende Leben muß das Leben und Wesen des Schöpfers selber sein; die einzelnen Arten des Lichts, wie sie in der Creatur als getrennte Arten zur Erscheinung kommen, müssen in ihm in ihrer Ureinheit von Ewigkeit vorhanden sein; und wenn im Menschen das Denken und Selbstbewußtsein wesentlich unter der Kategorie des physischen Lichts, d. h. des Unterscheidens, sich vollzieht, so haben wir an dem der Liebe und des Verhältnisses zu Gott sich bewußten Denken einen Abglanz der Art, wie in Gott alle drei Seiten des Lichts ewig eins sind.

Zu dem positiven Satze fügt nun Johannes noch den bestätigenden und näher bestimmenden negativen: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Er schreibt ἐν αὐτῷ, nicht ἐνώπιον αὐτοῦ, und will also nicht dies sagen, daß zwischen Gott und der Creatur es für Gott licht sei, d. h., daß die Creatur vor Gottes Blick offen liege (was einseitig auf die Allwissenheit Gottes führen würde), sondern daß in Gottes eigenem innerem Wesen keinerlei Art von Finsterniß sei. Aber eben keinerlei Finsterniß, οὐκ — οὐδεμία. Alles und jedes, was nur irgendwie σκοτία genannt werden mag, ist von Gottes Wesen ausgeschlossen. Daher gibt auch Düsterdieb zu, daß hier nicht von der Heiligkeit Gottes allein die Rede sei (indem nicht bloß die Finsterniß der Sünde von Gott negirt wird), daß vielmehr jener Scholiast Recht habe mit seiner Bemerkung: οὔτε γὰρ ἄγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος. Sehr gut erkennt auch Sander den umfassenden und fast unerschöpflichen Sinn dieser Worte, und bemerkt treffend, „daß keine Philosophie den Gott gefunden hat, der ein Licht ist, in dem keine Finsterniß ist.“ Bei dem Pantheismus (sagt Sander richtig) mit

similitudinem, non secundum substantiam; μεταφορικῶς itaque lux est Deus. Der Dualismus jener Zeit faßte eben die Natur und den Geist als zwei zwar einander parallel laufende, aber doch schlechtthin voneinander getrennte Gebiete. Man sah nicht ein, daß das physische Licht selber der Uebergangspunkt ist, wo (1 Mos. 1, 3) der Geist Natur wurde.

seinem immer werdenden Gott, sei der Unterschied zwischen Böse und Gut ein nur scheinbarer, selbst bei Schleiermacher die Sünde ein durch göttliche Nothwendigkeit bedingter unvermeidlicher Durchgangspunkt; Spinoza erkläre (tract. theol. polit. 2, 8), was böse genannt werde, scheine nur dem Einzelwesen so, welches das Böse nicht als nothwendiges Moment in der Ordnung des Universums zu begreifen vermöge. Selbst Schelling kommt über den „dunkeln Urgrund“, Plato über die *ἄλγῃ*, Jakob Böhme über die „finstere Jornesnatur“ in Gott nicht hinaus. Die h. Schrift allein, das Wort des lebendigen Gottes allein ist es in der That, welches den wahren Gott erkennen lehrt, in welchem keinerlei *σκοτία* ist, welcher seiner Substanz nach Licht ist, welcher dasjenige Princip zu seinem ewigen eignen Wesen hat, dessen Abglanz wir in dem physischen, metaphysischen und ethischen Lichte wiederstrahlen sehen — den Gott, welcher — in sich selbstwig selbstbewußter, klarer, lebendiger, liebender und vermöge seines Liebeslebens sich in sich selbst unterscheidender (trinitarischer) Geist, — die Creatur in selbstbewußtem freiem Wollen und mit klarem Schauen des Zweckes hervorgerufen, und ihre Krone, den Menschen, zum liebenden Erkennen Gottes, zur *κοινωνία* des Lichtes, organisirt und berufen hat.

Ist dies der umfassend tiefe Sinn, welcher in den Worten B. 5 liegt, so sind es besonders zwei Seiten dieser Wahrheit, welche im Verhältniß von B. 5 zu B. 6—8 in die Augen leuchten, und dem Bewußtsein Johannes besonders hell vor-schweben mochten. Einmal die materielle, daß in Gott keinerlei ethische *σκοτία*, keinerlei Sünde ist — und daraus ergibt sich die Folgerung B. 6—7, daß, wer mit Gott Gemeinschaft haben will, auch seinerseits nicht in ethischer *σκοτία* wandeln dürfe — sondern die formelle, daß in Gott keinerlei metaphysische *σκοτία*, kein Dunkel und Nichtwissen ist, daß er vielmehr als der in seinem Wesen Licht seiende die Creatur geschaffen habe als eine für ihn durchbringbare — und daraus ergibt sich die Folgerung B. 7—8, daß, wer Sünde hat und dieselbe verhehlt, nur sich selbst (nicht Gott) betrügt. Beide Seiten, sowie der ganze Satz, haben denn nun auch eine unverkennbare polemische Beziehung gegen die cerinthische Gnosis, d. h. gegen

den Wurzelpunkt alles Gnosticismus. Denn darin ist Cerinths Gott das reine Gegentheil des wahren Gottes, Cerinths Lehre das reine Gegentheil der Wahrheit, daß Cerinths Gott nicht im Licht ist, sondern so sehr die *σκοτία* in sich hat, daß alle *σκοτία* und Sünde in der Welt in letzter Linie auf Rechnung dieses cerinthischen „primus Deus“ kommen. Denn dieser primus Deus oder diese „principalitas“ (Iren. 1, 26) ist vor allem eine ohnmächtige, die nicht in selbstbewußtem und klarem Willen geschaffen hat, sondern es erleiden mußte, daß eine „virtus“ sich von ihr losriß und emanirte, und daß diese virtus nun die Welt schuf, welche den primus Deus ignorirte. An die Stelle des lichten allmächtigen Willens in Gott tritt hier ein dunkler fatalistischer Naturproceß in Gott. Und als erzeugendes Agent der natürlichen Welt erscheint nicht das Licht (wie 1 Mos. 1, 3), sondern die zur Materie sich verdichtende Finsterniß. Bei Cerinthus ist die Welt ihrer Substanz nach zur Sünde geschaffen. Nach Gottes Wort ist die Welt ihrer Substanz nach vom Licht und im Licht und für das Licht erschaffen, und berufen zum Erkenntniß des ewigen Lichtes und zum Wandel im Licht.

Und so einfach daher der Satz erscheint: „Gott ist im Licht“, so enthält er darum dennoch in der That die ganze christliche Lehre und Offenbarung keimartig in sich beschlossen, und wird mit Recht von Johannes als *ἡ ἀγγελία*, als Inbegriff der ganzen christlichen Verkündigung hingestellt. Denn die Basis der Erlösung bildet jenes Urgesetz, welches aus der Lichtnatur Gottes unmittelbar folgt. Gott hat, seinem Wesen gemäß, das Wesen des Menschen (der ja die Krone und der Schlußpunkt der Creatur ist), so geschaffen und organisirt, daß der Mensch nur durch factische Gemeinschaft mit Gott dem Lichte in sich selber befriedigt zu sein vermag, so also, daß es für den Menschen einen Unterschied von Licht und Finsterniß, Heiligkeit und Sünde, Gut und Böses, Unschuld und Schuld, Seligkeit und Unseligkeit gibt. Auf jenem Urgesetz beruht die ganze Nothwendigkeit einer Erlösung; ohne jenes Urgesetz des menschlichen Wesens gäbe es für den Menschen keinen Unterschied von gut und böse, ohne diesen keine Schuld und Verdammniß, und kein Bedürfniß, erlöst zu werden. Wie aber das Urgesetz und das daraus fließende Bedürfniß einer Erlösung auf der

Lichtnatur Gottes beruht, so fließt nun zweitens auch das Wesen der Erlösung selber aus jener Lichtnatur Gottes. Wie in dem Wesen Gottes als des Lichtes beide Momente principiell eins sind: das formelle der Wahrhaftigkeit und Selbstauskündung und das materielle der heiligen Liebe und Selbstmittheilung (jenes die Finsterniß aufdeckende, bloßlegende, richtende, dies das Leben mittheilende, den Tod überwindende), so sind in dem Factum der Versöhnung durch Christum beide Momente principiell geeinigt: das der Wahrhaftigkeit und Selbstauskündung Gottes, welche dem Sünder gegenüber nichts anderes ist, als die richtende Gerechtigkeit (indem Gott der Sünde und Finsterniß gegenüber sein eigenes Wesen, sein Licht, seine Heiligkeit, zur Geltung bringt, ponirt, thatsächlich auskündet), und das der heiligen lebenspendenden Liebe, welche dem Sünder gegenüber nichts anderes ist, als die Gnade. Der Opfertod Christi ist die richtende Gnade, das gnädige Richten, die erlösende Bethätigung der richterlichen Gerechtigkeit, die höchste Bethätigung absoluter Liebe im Acte des heiligen Gerichts über die Sünde, in Hingabe des Heiligen für die Sünder ins Gericht, des Lebensfürsten in den Tod (Apostelgesch. 3, 15), des ewigen Lichts in die Gewalt der Finsterniß (Ev. Joh. 13, 30; Luc. 22, 53). Im Tode Christi ist die Sünde gerichtet und die Schuld gesühnt, die Sünde gerichtet und der Sünder gerettet. So folgt aus diesem Wesen der Versöhnung beides: die Forderung der Buße, Sündenerkenntniß und Wahrhaftigkeit gegen sich selbst an den Menschen, und: die Gewährung der Liebe, Gnade, Kindschaft an den Menschen. Das Ineinander von beidem, von der Wahrhaftigkeit, welche die vorhandene Sünde erkennt und bekennt, und von der Liebe zu Gott, welche dieselbe bereut und überwindet, bildet den Wandel im Lichte oder die Heiligung. Es ist dies Ineinander ja im Wesen kein anderes Ineinander, als jenes, darin die Lichtnatur überhaupt besteht, und welches schon beim physischen Lichte als Urbestimmung des Lichtwesens sich zeigt; es ist das Ineinander des Sichselbstauskündens und des lebenweckenden Sichselbstmittheilens. Denn beides, das conspicuum esse für des Beschauenden Blick, und das eradiare, das Ausstrahlen und Hineinstrahlen in des anderen Substanz, gehört untrennbar zum

Wesen des Lichtes als solchen, selbst schon des physischen Lichtes. Alles Licht hat eine richterliche und eine belebende Wirkung.

Die beiden Momente, welche den Wandel im Lichte oder die Aneignung der in Christo geschehenen Versöhnung constituiren, werden nun B. 6—8 von Johannes besonders entwickelt, B. 6—7 die Forderung des heiligen Wandels, B. 8—9 die Forderung des Erkennens und Bekenuens der Sünde. Dabei kommen denn aber auch, wie das nicht anders sein kann, jen beiden Momente in Gott, welche das Wesen der Versöhnungsthat selber constituiren, seine tatsächliche Wahrhaftigkeit, d. h. Gerechtigkeit, und seine Liebe, d. h. Gnade, gelegentlich zur Sprache, erstere indirect, wenn es B. 8 heißt, daß, wer seine Sünde verhehle, sich selbst betrüge und die Wahrheit (Gottes) nicht in sich habe; die andere direct am Schlusse von B. 7 und dann in B. 9.

Ueerblicken wir nämlich den Gedankengang von Kap. 1, 6 bis Kap. 2, 6, so finden wir, wie der Apostel zunächst Kap. 1, 6—10 die beiden Folgerungen zieht, welche sich für den Menschen, resp. den Christen, aus jenen beiden in der Natur Gottes enthaltenen Momenten ergeben. Erstlich, B. 6—7: der Christ darf nicht sündigen, zweitens, B. 8—10: der Christ darf seine Sünde nicht verhehlen. So stehen aber diese beiden Forderungen noch unvermittelt und scheinbar widersprechend nebeneinander. Daher denn Johannes Kap. 2, 1—6 beide miteinander vermittelt. Denn er zeigt B. 1, daß das Nichtsündigensollen allezeit als Forderung vor uns hintrete, unbeschadet dessen, daß der tatsächliche Zustand dieser Forderung noch nicht entspreche; daß aber die Vermittelung eben in der mit jener Forderung zugleich gegebenen, ein für allemal gesetzten und geschehenen Versöhnung durch Christum liege, welche jedoch (B. 3—6) jener Forderung keinen Eintrag thue, da diese Versöhnung nur für diejenigen überhaupt existire, welche das Wesen des Lichtes erkannt haben und demgemäß sich jene Forderung selbst stellen.

B. 6—7. Die erste Folgerung daraus, daß Gott Licht ist, ist diese, daß der Mensch, falls er mit Wahrheit will behaupten können, daß er mit Gott in Gemeinschaft stehe, dies durch seinen eigenen Wandel im Lichte bethätigen müsse.

Johannes entwickelt diese Folgerung in zweien, einander der Hauptsache nach parallel laufenden Conditionalsätzen, V. 6 und V. 7, deren zweiter jedoch an seinem Schlusse schon eine Ueberleitung von der ersten zur zweiten Folgerung enthält. Beide Sätze beginnen mit εἰ. Diese Partikel führt nicht, wie C. Schmid und nach ihm Disterdieck behauptet, einen casus ex re non fortuito sed debita et moraliter necessaria formatum ein, auch nicht eine „Bedingung mit der Annahme objectiver Möglichkeit“, wie Winer sagt*), sondern εἰ wird gebraucht, wenn die Möglichkeit nicht bloß eine angenommene, sondern eine in den objectiven Verhältnissen real begründete ist, und daher namentlich dann, wenn nur zwei Fälle möglich sind, von denen der eine oder der andere nothwendig eintreten muß, und wenn daher erwartet wird, daß es sich in der Wirklichkeit entscheiden werde, ob das als möglich gesetzte eintreten werde oder sein Gegenteil. So hier. Der eine Fall ist, daß wir, während wir Gemeinschaft mit Gott zu haben behaupten, in der Finsterniß wandeln, der andere, daß wir im Lichte wandeln. Tertium non datur. (Ebenso 2, 15; 4, 20). Daß Johannes diese Wendung gerade da braucht, wo er „ein sittliches Gesetz darstellen will“, (Disterdieck) hat seinen Grund nicht in der Bedeutung von εἰ, sondern darin, daß Johannes es seinem Stoffe nach nicht mit physischen, sondern mit ethisch-religiösen Gegenständen zu thun hat. An sich betrachtet, kann εἰ ebenso gut zur Darstellung chemischer und physikalischer Gesetze und Bedingungen gebraucht werden.

„Wenn wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben“; das εἰπωμεν ist dem λέγει (Joh. 2, 14) ganz analog; eine Behauptung, welcher keine Realität entspricht. Eben daher wird man die 1. Person Plur. nicht pressen dürfen; sie dient nur, um das allgemeine „man“ auszudrücken, und stellt nur insofern die Allgemeingültigkeit des V. 6—7 ausgesprochenen Satzes dar, nicht insofern, als ob Johannes im Sinne gehabt hätte zu sagen:

*) Dagegen soll ei c. opt. nach Winer „eine Bedingung mit der Annahme subjectiver Möglichkeit“ ausdrücken. Was soll man sich aber unter einer „subjectiven Möglichkeit“ denken? Nach Winer doch nur wieder die subjective Annahme objectiver Möglichkeit. Damit fiele ja aber jeder Unterschied zwischen ei c. opt. und εἰ hinweg.

„Selbst wenn ich, der Apostel, dies sagen und dennoch in Finsterniß wandeln würde, würde ich ein Lügner sein“ (Düsterbied) geschweige, daß er aus „schonender Feinheit“ (Lücke, Luther) diesem Ausdruck die Form des communicativen Plurals gegeben hätte.

Koinwola mit Gott haben, heißt: *koinwola* mit dem, der Licht ist, haben; und unter *koinwola* hat man nichts anderes zu verstehen, als jenes schon B. 3 erwähnte Verhältniß der Lebens- und Wesensgemeinschaft, wie es durch Ev. Joh. 15, 1 ff.; 17, 21 bestimmt ist. Wer nun sagt, daß er in jener Lebensgemeinschaft mit Gott dem Lichte als Glied mit dem Haupt stehe, und gleichwohl ἐν τῷ σκοτει wandelt, der lügt. Περιπατεῖν bezeichnet hier wie Röm. 6, 4; 8, 4; 1 Joh. 2, 6 u. a. nicht die innere Gesinnung als solche, sondern die Bethätigung dessen, was der Mensch als sein Wesen in sich trägt, nach außen, die sittliche Haltung sofern sie vor menschlichen Augen sich manifestirt, für Menschen erkennbar ist. Dieses Zur-Erscheinung-kommen nach der Peripherie hin liegt schon in dem περι. Περιπατεῖν ist: umhergehen, einhergehen. Ἐν τῷ σκοτει gibt, wie aus dem ἐν erhellt, nicht die qualitative Beschaffenheit, sondern die Sphäre an, in welcher jener Wandel, jene Lebensbethätigung nach außen sich bewegt. In der Finsterniß wandelt der, dessen Lebensactionen und Wesensbethätigungen sich in der Sphäre der Sünde, der Unwahrhaftigkeit, des Todes, des sündlichen Treibens der Welt und ihrer vergänglichen Lust und ihrer Lüge und Bosheit und ihrer Eitelkeit bewegen. Wo dies der Fall ist, wo das Leben und Treiben und Gebaren des Menschen ein in der Sphäre des selbstischen, von Gott abgewendeten, weltlichen, fleischlichen Wesens verlaufendes ist, da kann auch das innere Wesen des Menschen kein in jener Gemeinschaft mit Gott stehendes sein. Von der Sphäre aus, welche ein Mensch sich zur Bethätigung seines inneren Wesens erwählt, kann man auf die Beschaffenheit eben dieses inneren Wesens selber einen Schluß ziehen. Und wer in seinem für die Augen der Menschen sichtbaren Treiben der Finsterniß blent, und dann doch behaupten wollte, seinem innern verborgenen Wesen nach stehe er mit Gott in Gemeinschaft, der lügt. Ein solcher Zwiespalt zwischen dem inwendigen und dem äußerlichen Menschen kommt nicht vor und ist nicht möglich. „Der

alte und neue Mensch wird da so geschrieben, daß jener vorhanden sein könne, wenn dieser auch thut, was er will.“ (Sander). Die Lebensgemeinschaft mit Gott im Innern kann nicht anders, als im Wandel vor den Menschen sich durch Früchte der Heiligung offenbaren; ja das Licht, das inwendig leuchtet, muß nothwendig mit seinem Schimmer heiliger Weihe den ganzen äußeren Wandel auf eine auch für das menschliche Auge sichtbare Weise durchleuchten. Wer in seinem Innern in Gemeinschaft mit Gott steht und aus dem Lichte geboren ist, der verleugnet auch in seinem Wandel und Gebaren seine durchleuchtige Abkunft nicht.

Wer sagt, er habe Gemeinschaft mit Gott, und doch in der Finsterniß wandelt, der lügt aber nicht allein mit Worten, redet nicht allein nicht die Wahrheit, sondern er thut auch nicht die Wahrheit. Καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Darin, daß er sagt, er habe Gemeinschaft mit Gott, redet er nicht die Wahrheit; darin, daß er in der Finsterniß wandelt, thut er sie nicht. Der Widerspruch zwischen seinem Vorgeben und seinem Wandel hat eine doppelt lügenhafte Seite; mit dem Wort und mit der That negirt er die Wahrheit; mit dem Wort die Wahrheit, daß er ein unwiedergeborenes Kind der Finsterniß ist, mit der That jene substantielle Wahrheit, in der das Wesen Gottes und das Wesen des Lichtes besteht. Jenes ist das Gegentheil der formellen Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, des Erkanuens und Bekennens des factisch vorhandenen Sündenzustandes; dies das Gegentheil der materiellen Wahrheit, der substantiellen Liebe zu Gott, der Forderung, welche er durch sein εἰπεῖν: daß er κοινωνίαν mit Gott habe, als Forderung anerkennt, während er sie thatsächlich verleugnet. — Daß τὴν ἀλήθειαν nur die substantielle Wahrheit, — das, was seinem Wesen nach dem Wesen Gottes des Lichtes adäquat ist — bezeichnen kann, hätte nach Maßgabe der Stellen B. 8, Kap. 2, 21; Ev. Joh. 3, 21 nie verkannt werden sollen*).

*) Episcopus erklärt: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν durch facere quod rectum est, und nimmt es dann = dicere veritatem. Sachmann erklärt es = ἀληθεύειν Eph. 4, 15, Socin = agere recte, Grotius = sincere agere, Luther, Calvin, Beza, Bengel nach Analogie von Ezech. 18, 9.

B. 7 folgt nun der zweite Conditionalsatz. Der umgekehrte Fall im Gegensatz zu dem B. 6 dargestellten ist dieser, daß wir ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦμεν. Es bildet dies wirkliche im Lichte wandeln den Gegensatz zu dem Thun derer, welche zwar sagen, sie hätten Gemeinschaft mit Gott, doch aber in der Finsterniß wandeln. Der Sinn des Ausdrucks: im Lichte wandeln, erklärt sich nach Analogie des vorigen. Περιπατεῖν bezeichnet ebenso wie B. 6 die nach außen hin sich kundgebende Bethätigung dessen, was im Menschen ist, und ἐν τῷ φωτὶ ebenso wie B. 6 die Sphäre, in welcher jene Wesensbethätigung sich bewegt. Mit φῶς wird daher hier nicht das Licht als Substanz Gottes selber bezeichnet, sondern dasjenige in der objectiven Welt, was dem Wesen Gottes qualitativ entsprechend ist, das, was nicht sündliches Treiben, Selbstsucht, Eitelkeit, Lüge, Bosheit, sondern Liebe, Wahrhaftigkeit, Gottseligkeit und heiliges himmlisches Wesen ist. Im Lichte wandelt derjenige, dessen Thun und Gebaren in der Sphäre derjenigen Actionen, Bestrebungen, Verhältnisse verläuft, welche ihrer objectiven Tendenz und Qualität nach dem Wesen des Lichtes — d. i.: der Liebe, des Lebens, der Wahrhaftigkeit — entsprechen.

Da nun φῶς in B. 7 einmal in diesem objectiv-qualitativen Sinne — zur Bezeichnung nicht der göttlichen Substanz, sondern der Erscheinungssphäre des Guten und Göttlichen — gebraucht ist, so fährt Johannes, um eine Verwirrung der Begriffe zu vermeiden, nicht fort: ὡς αὐτὸς φῶς ἐστὶ, sondern ὡς αὐτὸς ἐστὶν ἐν τῷ φωτὶ. Auch von Gott wird gesagt, er sei im Lichte. Jene Sphäre des Guten, Heiligen, Himmlischen, Reinen ist die Sphäre, in welcher der (obwohl seiner Schöpferallmacht und Schöpferstellung nach allgegenwärtige) Gott in besonderem Sinne seine Wohnstätte hat, wo er nämlich sein Wesen unverhüllt zu offenbaren vermag, und worauf er mit seligem Wohlgefallen sein Auge ruhen läßt. (Die Stelle 1 Tim. 6, 16 handelt von etwas ganz anderem, und gehört nicht hierher). Von Gott heißt es aber nicht περιπατεῖ ἐν τῷ φωτὶ, sondern ἐστὶν ἐν τῷ φωτὶ. Von einem περιπατεῖν kann bei Gott ohnehin

ἡγάγαν ἡγάγαν durch: gute Werke vollbringen, das was recht ist thun. Vgl. dagegen Dästerbied.

keine Rede sein; jene Gegensätzlichkeit zwischen dem Inwendigen und dem Aeußerlich-sichtbaren, wie sie bei den Menschen besteht, ist ja bei Gott nicht vorhanden. Gott ist im Lichte, d. h. er wohnt in jener Sphäre, wo keine Sünde, keine Lüge, kein Tod ist, unter den heiligen Engeln und vollendeten Menschen-seelen. Dem analog ist unser Wandeln im Lichte. Wie Gott sich die Sphäre des sündlos-heiligen, reinen Lebens der Engel und Vollendeten zu seiner Wohnstätte erwählt, und sein Wohlgefallen darauf ruhen läßt, und wie er auch sonst (auf Erden) überall da specifisch gegenwärtig ist mit seiner Kraft und seinem Wohlgefallen, wo man ihn fürchtet und liebt, so wird, wer innerlich aus Gott geboren ist, dies sein inneres Wesen ebenfalls dadurch bethätigen, daß er mit seinem Thun, Streben und Gebaren sich in jener Sphäre bewegt, wo man Gott fürchtet und liebt; nicht in dem eiteln und unlautern Treiben der Welt und des Fleisches und arger Gedanken und unreiner Phantasien, sondern in der Sphäre heiliger äußerer und innerer Umgebungen, in den Kreisen der Kinder Gottes sowie in dem Kreise heiliger Gedanken und reiner Phantasiebilder. Der Makrokosmos sowie der Mikrokosmos, die Außenwelt sowie die Innenwelt, in der er mit seinem Wollen, Lieben und Streben sich bewegt, wird licht, d. h. dem Wesen Gottes entsprechend sein.

Das heißt: „im Lichte wandeln, wie Gott im Lichte ist“.

Gehen wir nun zum Nachsatz. Was wird von denen, die also im Lichte wandeln, ausgesagt? — V. 6 hieß es: wenn wir sagen, wir haben Gemeinschaft mit Gott und wandeln doch in Finsterniß, so lügen wir mit Wort und That, d. h. wenn wir in Finsterniß wandeln, so haben wir keine Gemeinschaft mit Gott. Hiernach könnte man nun als schlichten, gleichsam tautologischen Gegensatz erwarten: Wenn wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit Gott. In der That findet sich bei Tertullian, Clemens Romanus und Clemens Alexandrinus, Didymus und in der äthiopischen Version die Lesart μετ' αὐτοῦ für μετ' ἀλλήλων, und sie scheint auch in cod. A gestanden zu haben. Allein jene Lesart ist zu wenig äußerlich beglaubigt und zu sehr innerlich suspect, als daß man ihr ein Gewicht beilegen könnte. Denn nur zu klar ist es, daß sie dem Streben, V. 7 mit V. 6 äußerlich conform zu machen

und einen platten logischen Gegensatz herzustellen, ihre Entstehung verbannt. Es ist aber des Johannes Art nicht, solche platte Gegensätze zu bilden, wo das zweite Glied nur in negativer Form den Gedanken des ersten wiederholte. Johannes liebt es, mit jedem neuen Redeglied auch eine neue Seite des Gegenstandes hervorzuführen. So denn auch hier nach der richtigen Lesart μετ' ἀλλήλων. Daß, wer da sage, er habe mit Gott Gemeinschaft, und doch seinen Wandel in der Sphäre des widergöttlichen Wesens führe, in Wort und That lüge, hat er B. 6 gesagt. B. 7 ist nun allerdings der Hauptgedanke kein anderer als dieser: Wer dagegen im Lichte wandelt, der steht wirklich in Gemeinschaft mit Gott. Allein dieser Hauptgedanke prägt sich in einer solchen Weise aus, und legt sich so auseinander, daß damit ein doppelter Fortschritt zu Neuem gegeben ist. Erstlich nämlich zerlegt sich der Begriff der wirklich stattfindenden Gemeinschaft mit Gott sofort in seine zwei Momente. Jene κοινωνία mit Gott ist nach B. 3 (sowie nach Ev. Joh. 17) eine in der Liebesgemeinschaft mit den Brüdern sich bethätigende (sowie der „Wandel im Lichte“ wesentlich Wandel in der Liebe ist, und bereits im Vordersatz unsers Verses als Wandel in der Sphäre und dem Lebenskreise geheiligter Personen und heiliger Interessen charakterisirt ist). Und wiederum existirt diese brüderliche Gemeinschaft auf keinem anderen Grunde, als auf dem der Gemeinschaft mit Gott in Christo. So zerlegt also Johannes diese κοινωνία mit Gott sofort in ihre beiden Momente: in die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander*), und in die Gemeinschaft und Theilnahme der göttlichen Lebenskraft. „Wer im Lichte wandelt, wie Gott im Lichte ist“, will er sagen, „der hat nun jene wahre κοινωνία Θεοῦ wirklich nach ihren beiden Seiten; er steht a) von vornherein in der Gemeinschaft der Kinder Gottes (das ist ja eben schon in dem περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί mit gegeben) und er steht b) in der Gemeinschaft Gottes selbst und seiner reinigenden Kraft. — Zweitens aber

*) Sprachlich unmöglich und sachlich verkehrt ist es, wenn Augustin, Socin, Calvin und G. G. Lange die κοινωνία μετ' ἀλλήλων von der Gemeinschaft erklären, die die Gläubigen einerseits und Gott andererseits „mit einander“ haben. Ähnlich Episcopius, Paulus und de Wette.

karacterisirt Johannes nun diese Lebensgemeinschaft mit Gott als die Reinigung von den Sünden durch Christi Blut. Mit καὶ wird dies als ein zweites Moment der κοινωνία μετ' ἀλλήλων zugesellt, und man thut daher dem Texte Gewalt, wenn man mit Decumenius, Theophylakt, Beza, Calov, Wolf, Sander u. a. das zweite Glied für eine Begründung des ersten hält („wir haben Gemeinschaft miteinander und stehen in der Liebe, weil wir durch Christum Vergebung der Sünden haben“). Es heißt das: Dogmatik in den Text hineintragen. Ein Ausger soll aber (nach Bengel) einem Brunnenmacher gleich sein, er selbst kein Wasser in die Quelle gießen darf, sondern nur machen muß, daß das Wasser der Quelle ohne Abgang, Verstopfung und Unlauterkeit durch die Röhren laufe. Man würde auch auf jene gezwungene Auffassung des Gedankenverhältnisses nicht gekommen sein, wenn man nicht von der Voraussetzung ausgegangen wäre, daß mit dem καὶ ἀπολύνει die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung, bezeichnet wäre. Diese Auffassung findet sich, außer bei den obengenannten Exegeten, auch noch bei Bullinger, Calvin, S. Schmid und Episcopius (obgleich letztere das zweite Glied nicht als zur Begründung des ersten beigesetzt, sondern richtig als selbständig coordinirtes Glied fassen). In neuerer Zeit aber ist (durch Lücke, Meander, Düsterdieck, Luther) die richtige Auffassung des καὶ ἀπολύνει von der heiligenden, reinigenden Kraft des Blutes Christi zu ziemlich allgemeiner Anerkennung gelangt. (Ebenso erklärt auch Olshausen). Entscheidend für diese Erklärung ist vor allem unser neunter Vers, wo das καὶ ἀπολύνει neben dem ἀφίεναι als ein anderes auftritt. Sodann spricht dafür das Präsens, wonach das καὶ ἀπολύνει nicht eine einmal geschehene Handlung, den Act der Versöhnung und Rechtfertigung, sondern eine fort und fort geschehende bezeichnet*). Endlich aber und hauptsächlich führt die analogia fidei, sowie der Gedankenzusammenhang des speciellen Contextes hier mit Nothwendigkeit auf das Moment der heili-

*) Dieser Grund ist jedoch minder entscheidend, da man immerhin (mit Sander) darauf verweisen kann, daß mit der täglichen Heiligung sich eine täglich neue Aneignung des Trostes der Vergebung Hand in Hand the, ja jener zu Grunde liege.

genden Kraft Gottes in den Gläubigen. Daß der Wandel im Lichte als die Bedingung, unter welcher wir Sündenvergebung erlangen, hingestellt würde (εἰ!) wäre denn doch eine Darstellungsweise, welcher der sonstigen apostolischen Lehre widersprechen würde. Freilich muß der Wandel im Lichte da sein als Folge und somit als Kennzeichen des vorhandenen Glaubens, mithin als Kennzeichen, daß die Bedingung, unter welcher Gott die Sünde zu vergeben verheißen hat, erfüllt sei; aber das Kennzeichen kann nicht selbst als die Bedingung der Vergabung hingestellt werden; als solche erscheint bei Johannes wie bei Paulus überall nur der Glaube als solcher (vgl. Ev. Joh. 1, 12; 3, 15—16 und 18 und 36; 5, 24; 6, 29 und 40; 15, 3 u. a.) und auch in unserm 9. Vers verlangt Johannes als Bedingung der ἁγιάσεως nicht den Wandel im Lichte, sondern lediglich das wahrhaftige, aufrichtige Bekenntniß des vorhandenen Sündenelends, welches eben das wesentliche constituirende Wurzelstück des — nicht leisten, sondern annehmen wollenden — Glaubens ist. Wie nun die analogia fidei uns verwehrt, bei dem durch den Wandel im Lichte bedingten κατὰ τοιοῦτον an die Sündenvergebung zu denken, so nöthigt uns der Gedankengang des Contextes, an die heiligende Kraft Gottes zu denken. Die gegensätzliche Beziehung zwischen V. 6 und V. 7 darf nicht außer Augen gelassen werden. Das ist und bleibt der durch beide Verse sich ziehende Grundgedanke, daß ein Wandel in σκοτία auf ein Inneres voll σκοτία, welches nicht Gottes Wesen in sich lebend hat, schließen läßt, daß dagegen ein Wandel im Lichte Kunde gibt von jener κοινωμία (V. 3), welche ihrer Erscheinung nach als Liebesgemeinschaft der Brüder sich darstellt, ihrer Wurzel nach aber eine Gemeinschaft und Theilnahme an dem Wesen Gottes, dem Lichte, ist. Davon, daß Gottes Wesen in einem solchen Christen lebt, nicht davon, daß er Vergabung der Sünden empfängt, muß hier die Rede sein. Κατὰρξεν bezeichnet also die reinigende, heiligende Thätigkeit des in ihm lebenden Gottes. Und damit stimmen auch die Worte ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Von aller und jeder Art von Sünde wird er gereinigt durch den Gott, der Licht ist, und in ihm lebt und wirkt.

Daß aber hier nicht Gott als solcher, sondern τὸ αἶμα

[ἡσοῦ τοῦ υλοῦ αὐτοῦ*) als Subject genannt wird, steht dieser Auffassung in keiner Weise im Wege. Daß unter dem ἡμα 'Ἡσοῦ das reale, am Kreuz vergossene Blut Jesu, und nicht mit Socin das foedus novum oder mit Grotius die fides et passionem oder mit Episcopus die obedientia Christi oder mit Paulus „der vernünftige Glaube an den moralischen Zweck des Todes Jesu“ zu verstehen sei, ist ebenso gewiß und versteht sich ebenso sehr von selbst, als daß es umgekehrt nicht die Materie der materielle Substanz jenes Blutes ist, welchem eine magische Kraft, sei es, die Sünden zu vergeben, sei es, von ihnen zu erlösen, innewohnte. Nicht vermöge seiner materiellen Bestandtheile oder einer diesen Bestandtheilen magisch inhärenten Zauber- kraft, sondern vermöge seines Vergossenseins hat Jesu Blut die Kraft, von den Sünden zu reinigen. Daher bei Johannes (Ev. Joh. 6, 53; 1 Joh. 5, 6; vgl. Hebr. 9, 14; Röm. 5, 9 und 10) das Blut Christi allerdings ebenso viel ist, als der Tod Christi. (Zwingli, Düsterröde, Luther). Dieser Tod Christi oder sein Blut qua vergossenes hat aber nicht minder die Kraft, die Herzen von der Sünde zu läutern, als er die Kraft hatte, die Sühne zu leisten und Vergebung zu erwirken; letzteres, weil in Christi Tod die Schuld bezahlt und die Gnade erworben, ersteres, weil in Christi Tod die Sünde gerichtet ist. Wer lebendig an Christi sühnenden Tod glaubt, kann nicht die Sünde lieben, die Jesum ans Kreuz brachte. So übt Jesu Blut eine läuternde, reinigende Wirkung fortwährend aus, bis es das Herz von aller Sünde geläutert hat. Und zwar hat Jesu Blut und Tod solche Kraft, weil er der Sohn Gottes war und ist, in welchem das Wesen des Vaters erschienen ist; weil in ihm das ewige Licht vermöge seiner Lichtnatur, d. i. Liebe, sich an die Finsterniß hingab. Daher die Apposition τοῦ υλοῦ αὐτοῦ. In Christo wohnt, waltet, wirkt der Vater selber. Die Gemeinschaft des

*) Statt des einfachen 'Ἡσοῦ (cod. B, C Syr. Arm. Sahid. u. v. a.) lesen cod. A und Rec. 'Ἡσοῦ Χριστοῦ. Es ist dies wohl aus B. 3 herein- geschrieben, auch wohl zur Conformirung mit 2, 1; 3, 23; 4, 2; 5, 20, während sich dagegen nicht denken läßt, warum ein Abschreiber Χριστοῦ, wenn er es im Texte fand, sollte ausgelassen haben. Johannes hatte guten Grund, hier, wo er von dem Blute Jesu sprach, den Herrn mit dem Namen seiner Menschheit und Niedrigkeit allein zu bezeichnen.

Blutes Christi ist die Gemeinschaft mit dem Vater in ihrer concentrirtesten Concentration.

Indem aber Johannes die erste Folgerung aus dem Satze, daß Gott Licht ist, nämlich die Folgerung V. 6—7, daß, wer mit Gott in Gemeinschaft stehe, selber im Lichte wandeln müsse, bis zu diesem Punkte ausgeführt hat, ist er bereits über diese erste Folgerung hinausgeschritten, hat er bereits eine andere, zweite Seite berührt. Reinigt uns Christi Blut von aller Sünde, so ist dabei vorausgesetzt, daß wir solcher Reinigung bedürfen, daß noch Sünde in uns ist, auch in denen, die „im Lichte wandeln.“ Der Forderung, daß wir im Lichte wandeln sollen, tritt die Thatsache entgegen, daß in uns noch Sünde und *σκοτία* ist.

Dadurch ist nun eine zweite Folgerung V. 8—10 innerlich vorbereitet und vermittelt, nämlich die, daß wir in Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit des Sinnes unsere vorhandene Sünde uns selber und Gotte bekennen müssen. In Form äußerer Dialektik ist diese Folgerung einmal mit V. 7, geschweige mit V. 5 verbunden; aber im inneren Zusammenhang verknüpft sie mit beiden Versen. Zunächst leitet der Schlußgedanke von V. 7 unmittelbar auf den Gedanken von V. 8 über, in einer Weise, welche Luther treffend angibt in Worten: „Die Reinigung von der Sünde setzt das Vorhandensein der Sünde auch bei den Gläubigen voraus; das Leugnen derselben ist Selbstverführung.“ Sonach könnte V. 8—10 nur als eine Weiterentfaltung eines in V. 6—7 liegenden Momentes, mithin als eine bloße Fortsetzung von V. 6—7 erscheinen. Allein wer sieht nicht, daß dies neue Moment sofort eine selbständige, ja scheinbar gegensätzliche Stellung zu V. 6—7 einnimmt? Wer sieht nicht, daß es in dieser seiner Selbständigkeit in einem unmittelbaren Verhältniß zu dem Hauptsatz V. 5 steht? Daraus, daß Gott Licht ist und keinerlei Finsterniß in ihm ist, folgt erstlich, daß die Gemeinschaft mit ihm sich durch den Wandel im Lichte bethätigen wird, aber zweitens und nicht minder unmittelbar, daß wir, die wir nicht gleich Gott *οὐδεὶς ἡμεῖς* in uns haben, nothwendig diese unsere *σκοτία* in Wahrhaftigkeit bekennen müssen. Denn die Wahrhaftigkeit ist nicht minder ein wesentliches Moment der Lichtnatur, als die

heiligkeit und Liebe. Nam ipsa veritas lux est, bemerkt Augustin an der Stelle. — Schon in formeller Hinsicht nimmt V. 8—9 an V. 6—7 eine selbständige Stellung ein; denn der Bau der Sätze ist dem in V. 6—7 völlig parallel.

V. 8. Wiederum nämlich gliedert sich der Gedanke in zwei mit εἰ mit beginnende Conditionalsätze, in welchen ein Entweder-Oder, ein Paar möglicher Fälle, zur Darstellung kommt.

Der erste Fall ist: εἰν σῖνωμεν, ὅτι ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. Bermal's (wie V. 6) ein σῖνωμεν, dem der wirkliche Thatbestand entspricht. Dort das Vorgeben, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, während man doch in Finsterniß wandelt; hier das Vorgeben, keine Sünde zu haben, während man doch Sünde hat. Dort verlangt Johannes vom Christen, daß er im Lichte wandle, hier, daß er Sünde zu haben bekenne. Schon aus diesem einfachen Gedankenverhältniß ergibt sich mit logischer Nothwendigkeit, daß ἀμαρτίαν ἔχειν etwas anderes sein müsse, als εἶν σκότηα περιπατεῖν. Denn letzteres soll vom Zustande des Christen ausgeschlossen bleiben, ersteres als vorhanden bei jedem Christen (vgl. die 1. Person Plur.) anerkannt werden. Wenn nun aber der Unterschied zwischen beiden bestehe, ist nicht so ganz leicht zu sagen. Als verfehlt erscheint auf den ersten Blick die Meinung des Socin, Grotius, Episcopius und Rössler, wonach ἀμαρτία die Schuld der vor der Belehrung begangenen Sünden bezeichnen solle. Von einem wirklichen In-sich-haben gegenwärtiger Sünde ist die Rede. Dieses Haben von Sünde muß aber etwas anderes sein, als der Wandel in Finsterniß, und daher kann nicht wohl mit Bengel und de Wette ohne weiteres an die Contrahirung neuer Schuld durch neue Sünden gedacht werden. Von der Erbsünde oder noch vorhandenen concupiscentia im Gegensatz zu den Thatfünden deuten Augustin, Luther, Calvin, Beza, Calov, Neander, Sander, Dästerbiedt, von Sünden, die man wider das bessere Willen thue, Luther, von dem Gesamtzustand, welcher aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgehe, Rücke und Sachmann den Ausdruck. Allein die Behauptung, daß der Christ nur die concupiscentia oder Erbsünde noch habe, und keine Thatfünden mehr begehre, wäre gewiß nach des Apostels Meinung ebenfalls noch

ein *ἐαυτὸν πλανᾶν*! ebenso, daß bei den Sünden, die er begehe, niemals sein Wille dabei sei. Was aber Lücke's Meinung betrifft, so darf man dieselbe nur auf den Kopf stellen, um das richtige zu treffen oder wenigstens demselben sich zu nähern. Nicht der Zustand, der aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgeht, sondern der Zustand, aus welchem das noch fortwährende Sündigen hervorgeht, und in welchem dasselbe stattfindet, dürfte mit *ἁμαρτίαν ἔχειν* bezeichnet sein. Indessen ist damit ein scharfer Unterschied zwischen diesem und dem *περιπατεῖν ἐν σκοτίᾳ* noch immer in keiner Weise gewonnen. Diesen zu gewinnen, werden wir nicht hin- und herrathen dürfen, sondern jeden der beiden Ausdrücke seinem eigenen Sinne nach scharf ins Auge fassen müssen. *Περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ* bezeichnet, wie wir gesehen haben, ein für das menschliche Auge wahrnehmbares Wandeln, Gebaren und Treiben, welches in der Sphäre dessen, was *σκοτία* ist, sich bewegt. Das *περιπατεῖν* ist in der *σκοτία*; dagegen ist beim *ἔχειν ἁμαρτίαν* nicht der Mensch in der *ἁμαρτία*, sondern die *ἁμαρτία* im Menschen. Sodann gehört zwar jeglicherlei *ἁμαρτία* dem Bereiche der *σκοτία* und nicht dem des *φῶς* an; trotzdem würde zwischen *ἡ σκοτία* und dem bloßen *σκοτία*, zwischen *ἡ ἁμαρτία* und dem bloßen *ἁμαρτία* ohne Artikel der Unterschied schon groß sein; wie vollends zwischen *ἡ σκοτία* und dem *ἁμαρτία* ohne Artikel! *Ἡ σκοτία* ist die Finsterniß nach allen ihren Seiten hin als ein geschlossenes, alle diese Seiten (Sünde, Lüge, Betrug, Empörung, Tob, Eitelkeit u. s. w.) in sich befassendes, dem Wesen Gottes sich entgegensetzendes; *ἁμαρτία* ist irgend welches Verhalten sündlicher Art, sofern es ein Abfall vom wahren gottgewollten Wesen des Menschen ist. In dem Gebiete „der Finsterniß“ führt derjenige seinen Wandel, dessen Treiben und Gebaren, Thun und Dichten*) sich in der Sphäre des von Gott abgewendeten

*) Das *περιπατεῖν* führt, wie wir zu V. 6 gesehen haben, auf den Begriff nicht des inneren Wesensgehaltes, sondern des nach außen und somit für die Außenwelt, für menschliche Augen, wahrnehmbaren Gebarens. Nur muß man nicht meinen, daß nur die grobäußerliche That allein für Andere wahrnehmbar sei. Auch die Neigungen, Tendenzen, Grundsätze, und vor allem die Artung des Phantasielebens, verrathen sich unans-
bleiblich.

Lebens und Treibens bewegt, dessen Lebenszwecke also eitle fleischliche, dessen Maximen ungeistliche weltkluge, dessen Phantastenspiel in beslecktes, dessen Lieblingsumgang nicht echte Kinder Gottes ind. Dagegen kann das ἔχειν ἀμαρτίαν auch noch von demjenigen gesagt werden, welcher die aus dem Glauben quellende Liebe zu Gott als dominirendes Princip in sich hat, und dessen Lebenssystem (an Zwecken, Tendenzen, Maximen, Bestrebungen) ein durch den Geist Christi nach Gottes Willen und Reichsordnung regulirtes ist, und der auch bei echten Kindern Gottes sich am wohlsten und wahrhaft daheim findet und bei ihnen Stärkung und Stütze sucht; er wandelt nicht mehr in der Sünde, geschweige in der Finsterniß; die Sphäre, in der sein Leben und Wandel verläuft, ist die des Reiches Jesu Christi; aber während er nicht mehr in der Sünde ist, ist doch noch Sünde in ihm; nicht allein noch sündliche Triebe und Affecte sinnlicher Lust und temperamentlicher Reizbarkeit in seinem physisch-psychischen Seelenleben, sondern auch noch der weiteren Ueberwindung und Durchleuchtung bedürftige Unklarheiten und dunkle Stellen in seinem Gedankenleben (Mangel an Selbsterkenntniß; Beschönigung von verkehrtem; Grundsätze und Ansichten, die ihm aus dem Geist geboten scheinen, während sie aus dem Fleisch geboren sind, z. B. gerade in religiösen und kirchlichen Dingen), und in Folge von beidem auch noch ein verworrenes Schwanken im Wollen selber, welches zu einzelnen gröberen oder feineren factischen Verfündigungen führt. Natürlich ist dies ἔχειν ἀμαρτίαν unendlich verschieden je nach der Stufe der Läuterung und Entwicklung des neuen Menschen; aber völlig fehlt es hienieden bei keinem Menschen; selbst ein Apostel Johannes schließt sich von dem allgemeinen εἰν εἶπωμεν καὶ nicht aus.

Wer nun dies ἔχειν ἀμαρτίαν vor Gott, sich selbst und andern Menschen in Abrede stellt, der verführt sich selbst, εἰαυτοὺς πλανῶμεν. Πλάνη ist „Irrthum“, aber nicht Irrthum bloß als objectiv und theoretisch irriger Lehrsatz, sondern Irrthum im ethischen Sinn; ein Irrweg, auf den man, sei es durch Selbstbetrug, sei es durch Verführung von Seiten Anderer, verleitet worden ist, vgl. Joh. 4, 6 und 2 Thess. 2, 11, daher πλάνος 2 Joh. 7 und 1 Tim. 4, 1 der, welcher andere um die Wahrheit betrügt und so zur Lüge und zum Irrthum verführt.

Παράγω im Neuen Testament heißt hiernach nicht „verführen“ im gewöhnlichen Sinn, d. h. zu etwas Bösem verleiten, sondern der Grundbegriff bleibt der des Betrügens um die Wahrheit. Es ist also nicht die Verführung irgendwelcher Art, sondern die spezifische Verführung zum Irrthum und zur Lüge, welche mit παράγω ausgedrückt wird, vgl. Matth. 24, 4 und 11; 1. Petr. 2, 20; 12, 9; 19, 20; 1 Joh. 3, 7; 2 Tim. 3, 13 u. a. Es ist daher nicht wohlgethan, wenn Luther und Ender theils sagen: „wir verführen uns“, und am allerwenigsten darf man mit Luther behaupten wollen, daß medium παράγωζον heiße „sich irren“, hingegen παράγω ἐαυτὸν „sich selbst verführen.“ Daß in der Bedeutung zwischen dem Medium Passivum und Activum kein Unterschied sei, lehrt uns klarste die Stelle 2 Tim. 3, 13, samt eine Vergleichen von 1. Petr. 18, 23 mit 19, 20, oder von Joh. 7, 47 mit 1 Joh. 3, 7. Παράγω ἐαυτὸν ist schlechterdings nichts anderes als eine, dem johanneischen Griechisch eigene Umschreibung des Medium. Ueberall, im Medium und Passivum und im Activum, hat παράγω die nämliche Bedeutung: um die Wahrheit betrügen, d. i. zu einer Lügenlehre verführen; nirgends heißt παράγω verführen ohne weiteres und im allgemeinen. Die Uebersetzung: „so verführen wir uns“ würde an unserer Stelle die falsche Anschauung wecken, als ob der Apostel sagen wolle: wenn wir sagen, wir haben nicht Sünde, verführen wir uns zum Sündigen (dazu, daß wir dann gerade desto mehr sündigen). Nun wäre dieser Gedanke zwar an sich nicht unrichtig, insofern jedes Nichterkennen und Verschönen der vorhandenen und begangenen Sünde, unausbleiblich eine Abstumpfung des Gewissens in Bezug auf künftige Sünden in sich schließt; allein hier will der Apostel nicht dies, sondern etwas anderes sagen. Denn die Bedeutung und der sonstige Sprachgebrauch des Wortes παράγω führt nicht auf den Begriff der Verführung zur Sünde, sondern auf den der Verführung zur Lüge, und überdies läuft unser παράγωμεν ἐαυτοὺς dem ψευδόμεθα B. 6 parallel, sowie unser καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν den Worten B. 6 καὶ οὐ ποιῶμεν τὴν ἀληθειάν parallel läuft. Gleichbedeutend zwar sind diese beiden Paare von Ausdrücken nicht, aber doch analog. Beidemale sagt der Apostel, daß sowohl eine theoretische Unwahrheit als eine thatächliche Negation der Wahrheit statt-

abe; nur sagt er es B. 8 mit anderen und noch stärkeren Ausdrücken als B. 6. Wer da sagt, er habe Gemeinschaft mit Gott, ohne doch im Lichte zu wandeln, der lügt, indem er jenseits lügt; er lügt gegen Andere, wie denn sein εἰπεῖν zunächst auch gegen Andere gerichtet erscheint. Wer dagegen sagt, er habe keine Sünde, der betrügt sich selbst, wie denn dieses πειν zunächst ein Zu-sich-selbst-sagen ist. „Sich selbst belügen“ ist aber nach der Verschuldung schwerer und nach seinen Folgen gefährlicher, als jenes einfache ψεύδεσθαι. Dort ist es ein Unwiedergeborener, welcher Andere glauben machen will, er sei ein Christ; hier ein Christ, der wider besser Wissen, in geistlichem Hochmuthe, sich selbst um die bereits ergriffene Wahrheit nieder betrügt. — Ähnlich verhält sich nun das ἀλήθεια ἐν μὴν οὐκ ἔστι zu dem οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Wer in Finsterniß wandelt, da er doch vorgibt, in Gemeinschaft mit Gott zu stehen, der negirt thatsächlich jene substantielle Wahrheit, in der das Wesen Gottes, das Wesen des Lichtes besteht. Wer sich selbst belügt, daß er keine Sünde habe, in dem ist die Kraft des Lichtes, das ja alle Finsterniß aufdeckt und alle Sünde vor Gericht zieht, nicht wirksam, nicht vorhanden; er wirft also, indem er seine noch vorhandene Sünde leugnet, die ihm immanente substantielle Wahrheit oder Lichtnatur aus sich heraus; ja er muß sie bereits aus sich herausgeworfen haben, um zu jenem εἰπεῖν ἐν ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν haben kommen zu können. — Ἡ ἀλήθεια zeichnet hier wie B. 6 nicht die subjective Gesinnung der Wahrhaftigkeit oder Lauterkeit (de Wette u. a.), sondern die objective Substanz des göttlichen Wesens, welches Licht und darum Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist. Dies Wesen Gottes hat erjenige nicht in sich wohnend und wirkend, welcher seine Sünde leugnet.

B. 9 folgt nun das andere Glied des Gedankens in einem conditionalsatze, welcher den entgegengesetzten Fall einführt. Εἰάν ὁμολογῶμεν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν. Johannes vermäht auch hier eine bloß tautologische Wiederholung; er schreibt nicht: εἰάν ὁμολογῶμεν ὅτι ἀμαρτίας ἔχομεν, sondern wo er dem Verleugnen das Positive, das Bekennen, entgegenstellt, spricht er von dem Bekennen nicht des Sündenzustandes im allgemeinen, sondern der bestimmten, concreten, einzelnen begangenen Sünden.

Denn hierzu muß sich ja durchaus das Bekennen der Sünde gestalten, wenn es eine innere Wahrheit und Kraft haben soll. Das bloße Bekenntniß in abstracto, daß man Sünde habe, würde ohne die Erkenntniß und die Anerkennniß der concreten einzelnen Sünden keine Wahrheit und keinen Werth haben, sondern zu bloßen Phrasen zusammenschrumpfen. Es ist viel leichter, ein frommes Gerede von Buße und Größe des Sündenelendes zu machen, als im bestimmten Falle, wo man gesündigt hat, sein Unrecht einsehen, zugeben, bereuen und Leid darüber tragen. Johannes verlangt das letztere. — Die Frage, ob er mit dem *ὁμολογῆν* ein Bekennen vor Gott und dem eigenen Innern (Bullinger, Meander) oder ein Bekennen vor Menschen (Düsterdieck, Luther) meine, ist im Grund eine müßige. Sowie das *εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν*, insofern es ein *πλανάν* εἰπεῖν genannt wird, zunächst als ein Zu-sich-selbst-sagen erscheint, so wird mit dem *ὁμολογῆν* zunächst auch ein Bekenntniß vor dem eigenen Innern und Gott gemeint sein, wie denn in der That auch der Nachsatz *πιστός ἐστιν καὶ* auf einen Vorgang zwischen dem Christen und Gott hinweist. So gewiß also jenes *εἰπεῖν* B. 8 möglichenfalls auch in einem Neben vor Menschen hervortreten kann, und dann nur als um so leichter Lüge und *πλάνη* erscheinen wird, so gewiß kann und wird es auch Umstände geben, welche zu einer *ὁμολογία* der begangenen Sünden vor Menschen (z. B. vor dem Seelsorger oder vor einem christlichen Freunde oder beim allgemeinen öffentlichen Sündenbekenntniß vor der Gemeinde) auffordern. So oft überhaupt, sei es von wem es wolle, an einen Christen die Frage gerichtet würde, ob er Sünde habe, so würde er, der diese Frage vor Gott und sich selbst bejaht, dieselbe natürlich auch vor Menschen nicht verneinen, und ebenso wenig, wo bestimmte einzelne Sünden ihm vorgehalten würden, diese einzelnen Sünden beschönigen. Nur liegt dies nicht in den Worten unseres Verses; der Context weist zunächst nur auf einen Vorgang zwischen dem Christen und seinem Gott, und am allerweitesten verirren sich jene römisch-katholischen Ausleger, welche (wie a. Lapide) aus dieser Stelle die Nothwendigkeit einer Privatbeichte vor dem Priester beweisen wollen. Gott, nicht der Priester, wird als der genannt, welcher die Sünden vergibt.

πιστός ἐστι καὶ δίκαιος, ἵνα κλ. lautet der Nachsatz. Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er — nämlich Gott, welcher B. 5—10 Hauptsubject ist, und auf welchen sich auch B. 7 in den Worten τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ bezog — treu und gerecht, auf daß er uns die Sünden vergebe, und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit. Statt der Recepta καὶ ἀπολύσῃ lesen H καὶ ἀπολύσει; es ist diese Lesart sicherlich nicht durch einen Irrthum des Dhrs“ entstanden (wie Düsterviedt meint), sondern umgekehrt dankt gewiß die Lesart καὶ ἀπολύσῃ dem Streben nach grammatischer Correctheit ihr Entstehen. Dem hebraisirenden Dicom ist es eigen, bei ἵνα statt des Conjunctivs das Futurum zu setzen; in der Apokalypse thut Johannes dies häufig (22, 14 und nach der echten Lesart auch 13, 12; 14, 13; 9, 5) ebenso in dem Evangelium Kap. 15, 16 (wo δώσει entschieden und offenbar die echte Lesart ist) und wie bei ἵνα so bei οὐ μὴ: 10, 5 (wo BDE Cyr. Chrys. u. a. ἀκολουθήσουσιν lesen) und 6, 35 (vgl. Bachmann) sowie 10, 28 (nach D, C). Besonders merkwürdig ist aber die Stelle Ev. Joh. 6, 40, wo Johannes nach ἵνα aus dem besser griechischen Conjunctiv in den hebraisirenden Indicativ ἐπιστήσω zurückfällt, sodaß sich das zweite Glied des Finalsatzes gleichsam losbröckelt und parataktisch an den ganzen Satz anreihet. Genau dasselbe findet an unserer Stelle statt. Dem Sinne nach hängt auch καὶ ἀπολύσει noch von ἵνα ab, aber Johannes ist in das ihm geläufigere Futurum zurückgefallen, und somit bröckelt sich das Glied καὶ καὶ ἀπολύσει κλ. von der engen Verbindung mit ἵνα gleichsam los. Es ist dies ganz hebräisch gedacht:

לִמְעַן יִבְרַךְ עַל-חַטֹּאתֵינוּ וְכִבֵּם אֱתָנוּ מִכָּל-פְּשָׁע

κα steht nie und auch hier nicht geradezu für ὥστε, doch muß angegeben werden, daß seine ursprüngliche finale Bedeutung an Stellen wie die unsrige sehr abgeschwächt erscheint. Wo nämlich κα in seinem ursprünglichen echten finalen Sinne steht, da sagt es aus, daß derjenige Act, welchen der regierende Satz beschreibt, in derjenigen Absicht vollzogen worden sei, welche der Finalsatz nennt. So würde hier der Sinn resultiren: „Gott ist in der Absicht (zu dem Zwecke, deswegen) treu und gerecht, damit er uns die Sünden vergebe“ u. s. w. Dies gibt keinen vernünftigen Sinn. Gott ist nicht um einer außer ihm liegenden Absicht willen treu und gerecht, sondern seinem Wesen nach. Daß er

uns die Sünden vergibt; folgt aus seiner Treue und Gerechtigkeit; nicht aber folgt diese aus seiner Absicht, uns die Sünden zu vergeben. Man wird also doch wohl zugeben müssen, daß der Partikel *ὅτι* hier einen dem Worte sehr verwandten Sinn habe. Der Begriff einer Absicht spielt zwar etwas mit herein, aber nicht einer Absicht, durch welche das im Hauptsatz gesagte (*πιστός καὶ ἔστι*) hervorgerufen wäre, sondern einer Absicht, durch welche das im Finalsatz enthaltene bedingt ist. „Gott ist treu und gerecht, so daß er den Willen und die Absicht hat und anführt, daß er uns die Sünden vergebe.“ Vgl. unten zu Kap. 3, 1, sowie die völlig analogen Stellen Ev. Joh. 4, 34 (*ποιῶν* = meine Speise ist die, daß ich thun soll) 6, 29 (Gottes Werk besteht darin, daß ihr glauben sollt) und B. 40 12, 23 (die Stunde ist da, daß, d. h. wo, des Menschen Sohn verklärt werden soll.) Einige Ähnlichkeit damit (obwohl keine eigentliche Analogie) hat der Gebrauch von *ὅτι* nach *ἐπειδή* u. dgl. (Ev. Joh. 17, 15 u. 24; u. a.)

Gehen wir nach diesen sprachlichen Bemerkungen auf den Gedanken des Nachsatzes ein, so stellt sich uns hier sogleich wieder einer jener herrlichen Fortschritte dar, wie Johannes sie liebt. Leugnen wir unsere Sünde, so betrügen wir uns selbst und die (wesenhafte) *ἀλήθεια* wohnt nicht in uns. Bekennt wir unsere Sünde, so folgt dann als Nachsatz nicht etwa nur dies, daß wir dann wahrhaftig sind, sondern das ungleich größere und überraschend herrliche, daß Gott dann sich als den Wahrhaftigen, als den *πιστός καὶ δίκαιος*, gegen uns thatsächlich bewährt. (So war auch B. 7 nicht nur das logische Gegentheil des Vorwurfs *ψευδόμεθα* καὶ B. 6, sondern die reale Folge des Im=Lichte=Wandelns angegeben).

Wenn wir das, was in uns noch der *σκοτία* verwandt ist, unsere *ἁμαρτίας*, bekennen — wenn wir also das Licht Gottes in uns walten lassen, daß es das in uns vorhandene Dunkle ans Licht ziehe und strafe — so erweist Gott factisch seine Lichtnatur gegen uns. Diese kommt im Verhältniß zu uns als den *ἁμαρτῶν ἔχοντες* hauptsächlich nach zwei Seiten zur Manifestation, als Treue und als Gerechtigkeit. Der Begriff der Treue darf hier nicht durch Hereintragen fremdartiger Ideen auf die Treue Gottes gegen seine Verheißungen und Zusagen

chränkt werden (Bullinger, Sander, Luther u. a.); es ist Rede von der Treue Gottes gegen uns, gegen das seinem enen Wesen verwandte Wahrheits- und Lichtwesen, das in uns, sofern wir unsere Sünden bekennen, waltet. Ebenso ist der Begriff des *δικαιος* nicht willkürlich zu umschränken durch die dogmatische Reflexion, daß Gott, wenn er dem Gläubigen umgibt will, seine Sünden vergebe, hiermit nur einen Act der Gerechtigkeit gegen Christum erfülle, welcher ja die Sünden gesät und sich ein Anrecht erworben habe, für seine Gläubigen Vergebung zu fordern (S. Schmid, Calov, Wolf, Episcopi, Sander). Noch verkehrter freilich ist es (mit Grotius, Schottgen, Rosenmüller, Semler, Carpzov u. a.) dem *δικαιος* die Bedeutung benignus, aequus, lenis vindicten oder vielmehr octroyiren zu wollen. *Δικαιος* heißt hier wie überall justus. Die Gerechtigkeit muß aber hier als immanente Wesensbestimmtheit in Gott, ob zwar (wie schon Decumenius, Calvin und Beza richtig einsehen) in ihrem engen innern Zusammenhang mit der Treue aufgefaßt, und beide müssen aus der Lichtnatur Gottes abgeleitet ab begriffen werden. Wie Gott sich treu gegen uns erweist, so erweist er sich auch gerecht gegen uns, wenn er denen, die ihre Sünden bekennen, dieselben vergibt und sie von der Sünde reinigt. Freilich nimmermehr in dem römischen Sinn, als ob das Bekennen der Sünde ein Verdienst wäre, welches Gott durch Vergebung der Sünde zu belohnen durch seine vererbende Gerechtigkeit verpflichtet wäre. Ein solches „meritum de congruo“ ist ein Begriff, der sich schon logisch betrachtet von selbst in sich auflöst; eine Vergebung, die man sich verdient hätte, wäre keine; denn der Begriff des Vergebens und Verzeihens ruht auf dem der Gnade, der des Verdienens auf dem der Vergeltung und des Rechtes; „vergeben“ heißt: die verdiente Vergeltung nicht eintreten lassen; „Vergabung verdienen“ würde heißen: das Nichteintreten dessen, was man verdient hat, vermeiden, also: das, was man verdient hat, nicht verdienen, welches ein reiner nonsense ist. Und wie dieser Begriff eines meritum de congruo logisch, so ist er auch sachlich widersinnig. Wie nun das bloße aufrichtige Eingestehen, daß man gesündigt habe, die Strafe verdiene, schon hinreichen, die Verschuldung zu tilgen, ob einen Rechtsanspruch auf Tilgung der Schuld zu begründen?

Das Verdienen findet statt in der Sphäre des Gerichts und der Rechtsansprüche, die Vergebung in der Sphäre der Erlösung und Gnade; vor dem Erlöser Rechtsansprüche erheben — Gnade verdienen wollen — wäre die reinste *contradictio in adjecto*. Dem also kann Johannes nimmermehr sagen wollen, daß Gott durch seine vergeltende Gerechtigkeit verpflichtet sei, demjenigen, welcher seine Sünden bekenne, dieselben zu vergeben, oder (was dasselbe ist) daß, wer seine Sünden bekenne, einen Rechtsanspruch an Gottes vergeltende Gerechtigkeit habe, Vergebung zu fordern. — Der Begriff der Gerechtigkeit mit dem der Erlösung verbunden, und jedenfalls enge aus dem Satz *ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* herfließend, muß hier ein höherer, umfassenderer als der der richterlich vergeltenden sein. Die Stelle Röm. 1, 17^{fg} gewährt uns hier das meiste Licht, indem uns dort auch Paulus ein höherer und umfassenderer Begriff der *δικαιοσύνη* begegnet.

Excurs über Röm. 1, 17 fg.

Zwar ist man gewohnt, Röm. 1, 17 unter *δικαιοσύνη* die vor Gott geltende Gerechtigkeit des Menschen zu verstehen; allein mit Unrecht. *) Das Citat wenigstens: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, dient ihr nicht zur Stütze, da hier der Nachdruck sichtlich nur auf den Worten *ἐκ πίστεως* liegt, indem das Citat nur den vorangehenden Worten *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* zur Stütze dienen will. Nicht gehört *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* zusammen, sondern *ἐκ πίστεως* gehört zu dem in *ζήσεται* liegenden Prädicatsbegriff als nähere Bestimmung, und *ὁ δίκαιος* steht ganz in dem weiten alttestamentlichen Sinn, den es Habak. 2, 4 hat, nämlich zur Bezeichnung der Frommen im Gegensatz zu den frechen Spöttern; *ὁ δίκαιος* würde also nicht einmal jenem Begriff der „Gerechtigkeit vor Gott“, welchen man in den Worten *δικαιοσύνη Θεοῦ* finden möchte, entsprechen. — Dient aber das Citat aus Habak. 2, 4 jener Erklärung nicht zur Stütze, so dient das Verbum *ἀποκαλύπτεται* zu ihrer Widerlegung. Wollte man diesem

*) Vgl. mein Schriftchen: „Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung“, S. 78 fg. (Königsberg 1857, A. W. Unzer). Ich wiederhole hier in kurzem Auszug die wesentlichsten Punkte der in jenem Schriftchen geführten Untersuchung über Röm. 1, 17.

erbum seine Bedeutung lassen, so müßte man eine Ellipse annehmen und erklären: „der Weg, um zur Gerechtigkeit vor Gott zu gelangen, wird geoffenbart“, wiewohl selbst dann ein „ist geoffenbart“ (ἀπεκαλύφθη oder ἀποκαλύπτεται) erwartet werden müßte. Nun stehen aber überdies B. 18 die Worte ἀποκαλύπτεται γὰρ ὁργὴ Θεοῦ den Worten B. 17 δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ τοκαλύπτεται sichtlich parallel. Zwar bilden B. 17 und 18 nicht in dem Sinn einen Gegensatz, daß man δικαιοσύνη (mit Lenzler, Morus, Rosenmüller) als Gegentheil der ὁργή fassen und mit „Gnade“ übersetzen dürfte; wohl aber schließt sich B. 18 als Ausgangspunkt einer Erläuterung an B. 17 als an den zu klärenden Schlüsselpunkt der vorangehenden Entwicklung so eng an beziehungsreich an, daß es undenkbar ist, daß ἀποκαλύπτεται B. 17 in einem völlig anderen Sinn, als B. 18, stehen sollte. „Offenbaren“ ist ohnehin weder soviel wie „aufzeigen“ noch soviel wie „thatsächlich wirken“, sondern bezeichnet überall (1 Cor. 2, 10; 14, 6 u. 26; Gal. 1, 12 u. 26; Phil. 3, 15; 1 Cor. 14, 30; Eph. 3, 3 u. 5; ferner Röm. 2, 5; 8, 18 fg.; Gal. 3, 23; 2 Thess. 2, 3 u. 6; 1 Cor. 1, 7) daß etwas in Gottes Wesen beschlossenes, das als solches der Creatur verborgen ist, aus Gott heraustritt und sich in einer der Creatur erkennbaren Weise manifestirt. Die in Gott liegende ὁργή offenbart sich über die Gottlosen, indem sie sich in ihrer Wirkung, in Strafgerichten, manifestirt. So muß auch die δικαιοσύνη Θεοῦ nicht ein Verhältniß des Menschen zu Gott sondern eine Wesensbestimmtheit Gottes sein, welche sich im Evangelium aus „Glauben zu Glauben“ offenbart und manifestirt. Die Präpositionen ἐκ und εἰς bezeichnen die Grenzpunkte, innerhalb welcher jene Offenbarung stattfindet (vgl. 1 Chron. 17, 5 -הַן-יָרָא-) und ist eine durchaus innerhalb der Sphäre des Glaubens stattfindende Offenbarung; ἐκ bezeichnet, welches der Ausgangspunkt ihres Offenbarwerdens gewesen, εἰς bezeichnet das Ziel, zu welchem sie hinleitet. Aus dem Glauben ist sie erfolgt *), wo sie erfolgt, führt sie zum Glauben.

*) Nämlich aus der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 3, 22, d. h. nicht aus dem Glauben an Jesus, sondern aus dem Glauben, den Jesus geküßt hat: denn er ist ja der Heerführer und Vollenber des Glaubens (Hebr. 12, 2)

Worin besteht sie aber selbst, jene Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes? Irgend ein Gegensatz zwischen Gottes *ὀργή* und Gottes *δικαιοσύνη* ist jedenfalls vorhanden, wenn auch kein contrabictorischer, wie zwischen Haß und Liebe, Zorn und Gnade, so doch ein relativer, wie zwischen Vesserung und Genesung, Hülfe und voller Rettung, Vorläufigem und Vollenbetem. Daß Zorn Gottes offenbart sich in Strafen, die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, also offenbar in der Erlösung. Dann muß der Apostel aber seinen guten Grund gehabt haben, warum er die Erlösung hier nicht auf die Gnade sondern auf die Gerechtigkeit Gottes zurückführt. Die Gnade würde zum Zorn einen ausschließenden Gegensatz bilden; der Apostel will aber nicht das Gegentheil des Zorns als den Grund des Erlösungsrathschlusses nennen, sondern etwas höheres, als der Zorn ist. Er will nicht verneinen, weder daß die Erlösung Gnade, noch daß der Zorn ein gerechter sei; aber er will andeuten, daß nicht das volle Wesen der Gerechtigkeit im Zorn seine Verwirklichung finde, und daß es nicht bloße Gnade sondern ebenso wesentlich auch Gerechtigkeit ist, welche in der Erlösung sich manifestirt.

Was er über den Werth des Evangeliums zu sagen hatte, gipfelte B. 17 in der Aussage, daß Gottes Gerechtigkeit sich in ihm offenbare, und zwar als eine Glauben fordernde und zum Glauben führende. Gottes Zorn nämlich — fährt er erläuternd fort — werde vom Himmel herab (nicht, wie jene, auf Erden durch Christi Menschwerdung) geoffenbart über die Gottlosen, und nun führt er von B. 19 bis Kap. 2, 29 den Beweis, daß dieser Zorn kein ungerechter sondern eine *δικαιοκρισία* (2, 5) sei, wie gegen die Heiden (2, 14—16) so gegen die Juden (2, 17 fg.). Kap. 3 lehrt er, der Vorzug Israels bestehe nicht in seiner größeren Sündlosigkeit oder Gerechtigkeit, sondern in seiner Stellung als des Werkzeuges der Heilsvorbereitung (3, 2) indem ihm die Weissagungen (*λόγια*) zugesichert seien. Denn der Unglaube der Israeliten habe Gottes Treue (in Erfüllung der Verheißungen) nicht auf (B. 3). Aber andererseits

und dadurch daß er im Glauben das Sichtbare dahingab und das Kreuz erduldete, hat er die Erlösung vollbracht.

B. 5, δὲ) thue man durch den Unglauben auch nicht etwa Gott einen Dienst, sodaß der Unglaube ein Recht hätte, Straflosigkeit zu verlangen, darum weil durch ihn Gottes Treue in noch hellerem Licht erscheine (B. 7), sondern Gott verhängte über die Gottlosen seine ὁργή mit Recht, Gottes ὁργή sei eine gerechte (B. 5).

So hat Paulus gezeigt, daß die ὁργή nicht in Widerspruch steht mit der δικαιοσύνη. Gleichwohl aber findet das volle Wesen der letzern in der ὁργή noch keine volle Verwirklichung. Die Gerechtigkeit Gottes reicht noch über den Zorn hinaus, sie umfaßt noch mehr als ihn.

Paulus zieht nämlich Kap. 3, 9 fg. aus dem 1, 18 — 3, 8 die Folgerung, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei (B. 11) nämlich keiner gerecht sei durch des Gesetzes Werk (B. 20). Dann fährt er fort: „Nunmehr ist aber außerhalb des Gesetzes Gottes Gerechtigkeit geoffenbart, wie sie bezeugt war vom Gesetz und den Propheten; Gottes Gerechtigkeit aber (ist geoffenbart) durch den Glauben Jesu Christi für Alle und für Allen die da glauben“. Christus ist — ein zweiter größerer Abraham — den Weg des Glaubens (im Sinn von Hebr. 12, 2) gegangen, und hat dadurch die δικαιοσύνη Θεοῦ geoffenbart. Δικαιοσύνη Θεοῦ ist hier, wie 1, 17, nicht der Weg wie der Mensch vor Gott gerecht werde, sondern die Gerechtigkeit als Wesensbestimmtheit in Gott. Denn φανεροῦν bezeichnet, wie ἀποκαλύπτειν, nicht ein Bewirken dessen, was zuvor noch nicht existirt hatte, sondern ein Offenbarmachen dessen, was zuvor in Gottes unabharen Wesen beschlossen war (vgl. 2 Cor. 2, 14; 1 Cor. 4, 5; Ev. Joh. 17, 6 u. a.). Δικαιοσύνη Θεοῦ bezeichnet hier das nämliche, wie B. 5 und B. 25 fg. So gewinnen wir hier 3, 21 denselben Gedanken wie Kap. 1, 17.

Es manifestirt sich also jene Gerechtigkeit Gottes, mit welcher nach 1, 19 — 3, 7 der Zorn keineswegs im Widerspruch steht, nicht bloß im Zorn (wobei Gott als der erscheint, welcher gerecht ist) sondern höher und voller in der Erlösung, wo Gott als der erscheint, welcher, beides, gerecht ist und gerecht macht (B. 26). Denn B. 26 wird nun vollkommen deutlich, welchen Begriff Paulus mit der δικαιοσύνη Θεοῦ verbindet. Gerechtigkeit ist nimmermehr gleichbedeutend mit Gnade; durch

Loskaufung (B. 24 fg.) und geschene Sühne werden wir gerechtfertigt, entschuldigt. Die Gerechtigkeit ist jenes Verhalten Gottes als des Richters, wonach er gemäß seiner Heiligkeit der Sünde ihr Recht widerfahren läßt, sie straft und richtet. Aber in diesem richtenden Verhalten geht das volle Wesen der Gerechtigkeit noch nicht auf. Wenn Gott Christum als eine חַטָּאת hinstellte, daß er durch sein Blut die Sündenschuld bedecken sollte (כִּפָּר) so war Gottes Zweck dabei nicht bloß der, sich als den zu zeigen, der gerecht ist, d. h. die Sünde zu strafen, sondern sein höherer Zweck war, daß er gerecht sein und zugleich gerecht machen wollte.

Hier gelangen wir nun zu einem höchsten und reichsten Begriffe der göttlichen δικαιοσύνη, wonach dieselbe nicht mehr bloß als ein Verhalten Gottes gegen das Geschöpf (als ein vergeltendes Richten) sondern als eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens erscheint. Die Sünde ungestraft hingehen zu lassen, wäre wider die Gerechtigkeit Gottes gewesen — wider die vergeltende, die aus seiner Wesensgerechtigkeit folgt —; die Sünder rettungslos verloren gehen zu lassen, wäre aber auch wider die Gerechtigkeit Gottes gewesen, zwar nicht wider die vergeltende Strafgerechtigkeit, wohl aber wider jene höhere Wesensgerechtigkeit. Aus dieser folgt neben dem vergeltenden Verhalten gegen die Sünde auch das erlösende gegen den Sünder. Was ist denn nun das innerste Wesen dieser Wesensgerechtigkeit?

Daß Gott nicht nur δικαιος ist, sondern auch gerecht macht, d. h. daß er nicht nur die Norm in sich trägt, vermöge welcher sein vergeltendes Verhalten sich als heilige Negation der Sünde, als Gericht über das Böse, bestimmt, oder mit andern Worten: daß er nicht nur vermöge seiner Lichtnatur die Finsterniß ans Licht zieht und richtet, sondern daß er auch eben dieses sein Lichtwesen in seiner Creatur zu verwirklichen, ihn zum Sieg über die Finsterniß zu verhelfen sucht. Darum war es ihm vermöge seiner Gerechtigkeit nicht genug, die Sünde am Menschen zu strafen; darum war es sein heiliger Rathschluß, die Menschheit aus der Sünde zu erlösen.

Lehren wir nun zu unserer johanneischen Stelle zurück. Wir haben aus einer unbefangenen exegetischen Betrachtung von 1 Joh. 1, 17 — 3, 26 einen Begriff der Wesensgerechtigkeit in Gott erhalten, welcher über den des bloßen retributiven Veraltens hoch hinausliegt, und sich mit dem des $\pi\sigma\tau\acute{o}\varsigma \epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ (vgl. 1 Joh. 3, 3!) sowie mit der Urwahrheit $\delta\tau\iota \delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \varphi\acute{\omega}\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota$ anz von selbst innerlich aufs engste zusammenschließt. Es ist nicht Willkür, wenn wir behaupten, unser $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ 1 Joh. 1, 9 stehe zur Bezeichnung desselben Begriffes*); es muß dieselbe $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\upsilon\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ sein; denn an beiden Stellen erscheint die Gerechtigkeit Gottes als der Quell in Gott, aus welchem sein erlösendes, sündevergebendes und sündenüberwindendes Verhalten quillt.***) Es ist jene Gerechtigkeit, wonach Gott, weil er Licht ist, nicht nur die Finsterniß straft und negirt, sondern auch dem Lichte den realen Sieg über die Finsterniß verleiht. Als den, welcher $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ in diesem Sinne ist — oder vielmehr $\pi\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ und $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, 1) treu gegen sein Lichtwesen und gegen alle, in denen dies Lichtwesen wirkt und waltet, und 2) $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, indem er nicht bloß gerecht ist, sondern auch gerecht macht, und dem Lichte den Sieg verleiht über die Finsterniß — als solchen beweist sich Gott gegen uns, wenn wir durch Bekenntniß unserer Sünden beweisen, daß sein Licht in uns waltet. In wem das Licht einmal insoweit wirkt, daß er wahrhaftigen und aufrichtigen Sinnes die in ihm vorhandene Finsterniß ans Licht zieht und bekennet und nicht beschönigt sondern richten läßt, gegen den erweist sich Gott als den getreuen und gerechten, der um nicht etwa einseitig mit einem Richten der in jenem Menschen vorhandenen $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\alpha$ sich begnügt, sondern auch zu dem in jenem Menschen bereits wirksam gewordenen $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ sich bekennet, und demselben zum Siege verhilft.

Dieser Sieg ist aber ein gedoppelter, erstlich $\iota\upsilon\alpha \acute{\alpha}\varphi\eta \eta\mu\acute{\iota}\nu \tau\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, zweitens $\kappa\alpha\iota \kappa\alpha\tau\alpha\rho\lambda\epsilon\iota \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$.

*) Daß auch 2 Cor. 3, 10; 5, 21 derselbe Begriff der $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\upsilon\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ vorliegt habe ich in dem genannten Schriftchen S. 85 fg. gezeigt.

**) Auch Olshausen bemerkt zu unserer Stelle: „ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, nicht bloß insofern in ihm vollkommene Harmonie herrscht, sondern er auch die Disharmonie zur Harmonie umschafft; also $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\omega$, gerechtmachend“.

Diese beiden Glieder können nicht tautologisch sein, sodaß man unter $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$ (wogegen schon das $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ spricht!) die Sündenschuld und unter dem $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\upsilon$ nichts anderes als wiederum die $\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ verstünde (wie Semler, Lange, Socin meinen); denn solche Tautologien sind bei Johannes ohne Beispiel. Sondern $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$ ist die Sünde als solche (vgl. Luk. 13, 27; 16, 8; 18, 6; Hebr. 8, 12; Ev. Joh. 7, 18; Apostelgesch. 8, 23; Röm. 1, 18; 3, 5; 6, 13; 1 Cor. 13, 6 u. a.) während dagegen die Ungerechtigkeit qua Schuld durch $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\alpha$, bezeichnet wird (Röm. 4, 7; Tit. 2, 14; Hebr. 8, 12). Und zwar bezeichnet Johannes die Sünde sehr fein hier gerade als $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$, nämlich als Gegensatz zu jener wesentlichen $\delta\epsilon\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$. Von allem dem in uns, was jenem innern Wesen Gottes nicht entspricht, will er uns reinigen und läutern, und uns so in jedem Sinne gerecht machen, nämlich a) rechtfertigen und schuldfrei machen ($\acute{\alpha}\phi\eta \tau\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$) und b) frei von der Sünde machen ($\kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\upsilon \kappa\lambda.$) auf daß in aller und jeder Beziehung das Licht in uns im Sieg über die Finsterniß davontrage.

Die Kunst römischer Theologen, welche aus den Schlußworten unseres Verses ihr Fegefeuer ervirt haben, indem sie die Kleinigkeit in den Text hineintrugen, daß das $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\upsilon$ erst nach diesem Leben statfinde, soll nur als Curiosität erwähnt werden. Vgl. dagegen Düsterdiebst.

V. 10 wiederholt Johannes mit besonderem Nachdruck und besonderer Verschärfung den Gedanken von V. 8. Einige, wovon namentlich Sander, meinen, V. 10 enthalte im Verhältniß zu V. 8 etwas völlig neues; V. 8 richte sich gegen Solche, welche leugnen, noch mit Sünde behaftet zu sein, V. 10 hingegen werde eine ganz extreme Richtung Solcher bekämpft, welche behaupteten nie in ihrem Leben (auch vor ihrer Belehrung nicht) Sünde begangen zu haben. Allein dann müßte V. 10 vor V. 9 mit V. 8 zusammenstehen, a) damit die Steigerung von V. 8 zu V. 10 deutlich hervorträte, und b) weil V. 10 mit V. 8 alsdann da eine (negative) Gedankenglied bilden würde, und V. 9 das andere (positive). Auch müßte man erwarten, daß das Charakteristische an der V. 10 bekämpften Richtung, nämlich die Behauptung, niemals gesündigt zu haben, mit Betonung hervorgehoben wäre, indem statt des einfachen $\omicron\upsilon\chi$ ein $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\tau\omega$ (wie Ev. Joh.

7, 39) oder ein οὐποτε, οὐπώποτε stünde. Endlich begreift man weder, wie Johannes mittelst der 1. Person Plur. das V. 10 gesagte als einen bei jedem Christen möglicherweise eintretenden könnennden Fall hinstellen könne, noch begreift man überhaupt, wie Leute, welche schlechterdings niemals eine Sünde gethan zu haben behaupteten, sich in die christliche Gemeinde verirren konnten. — Ebenso verfehlt, wie die Ansicht von Sander ist die verwandte von Socin und Grotius, wonach das ἡμαρτηκένοι auf die vor der Belehrung begangenen Sünden zu beziehen wäre. Auf diese falsche Erklärung von V. 10 gestützt, erklären beide dann auch V. 8 das ἁμαρτίαν ἔχειν (wie schon oben bemerkt wurde) von der Schuld der vor der Belehrung begangenen Sünden. Aber weder V. 10 noch V. 8 liegt in den Textesworten irgend etwas, welches zu einer solchen Limitation berechtigte. Das Perfectum ἡμαρτήκαμεν erklärt sich, wie schon Lücke bemerkt hat, vollständig daraus, daß in dem Moment, wo der Mensch in den Fall kommt, irgend welche bestimmte concrete Sünden zu bekennen oder zu leugnen, diese Sünden bereits geschehene Acte (perfecta) sind. Und von einzelnen concreten sündlichen Acten ist hier (eben so wie in den Worten ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν V. 9) die Rede; nicht mehr von dem allgemeinen Zustande des ἁμαρτίαν ἔχειν, wie V. 8. Nachdem V. 9 einmal der Gedanke auf die concreten bestimmten einzelnen Sünden gelenkt war, bleibt er auch bei V. 10 bei diesen, den einzelnen begangenen Sünden (also dem ἡμαρτηκένοι) stehen.

Wer nun leugnet, daß er „gesündigt habe“, d. h. bestimmte concrete Sünden begangen habe (sowohl nach als vor der Belehrung), der macht damit Gott zum Lügner. Diese Worte ψεύστην ποιούμεν αὐτὸν sind eine verschärfende Steigerung des ψεύδομεθα V. 6 und des πλανῶμεν ἑαυτοὺς V. 8. Es ist nicht nur eine dem objectiven factischen Thatbestand widersprechende Rede, ein ψεῦδεςθαι, — nicht nur ein verschuldeter Selbstbetrug, eine Versündigung gegen sich selbst, wobei man sich um die Wahrheit betrügt, ein πλανᾶν ἑαυτὸν — sondern auch ein Frevel gegen Gott, dessen Wort und Offenbarung man zu widersprechen wagt; denn Gott sagt in seinem Worte (vgl. Röm. 3, 10—23) sowie durch die thatsächliche Offenbarung der Erlösung aus Gnaden (vgl. Joh. 9, 41; Luk. 5, 31) daß alle

Menschen Sünder sind und mannichfaltig sündigen; wer sich nun für sündlos erklärt, der zeugt damit Gott der Lüge. — Wie aber V. 6 und V. 8 zu dem Vorwurfe der theoretischen Unwahrheit (des ψεύδεσθαι und πλανᾶν) noch der Vorwurf eines tatsächlichen Nicht-Theil-habens an der Kraft und dem Wesen der substantiellen ἀλήθεια (οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν und ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστι) sich hinzugesellt, so gesellt sich auch hier zu dem Vorwurf, daß wir der Offenbarung Gottes frevelhaft widersprechen, der zweite, daß wir sachlich keinen Theil an dieser Offenbarung haben, daß sie mit ihrer Kraft und ihrem Wesen nicht in uns wohnt. Ὁ λόγος αὐτοῦ, nämlich τοῦ Θεοῦ, ist keine andere Offenbarung, als eben jene, welche uns der Sünde zeigt, und welche derjenige für eine Lügnerin erklärt, der seine Sünden nicht bekennen will. Es ist mit ὁ λόγος diesem Gedankengange des Contextes nach nicht der Logos im Sinn von Ev. Joh. 1, 1 bezeichnet, sondern Gottes Offenbarung im allgemeinen; eben darum ist aber die Frage, ob mit dem λόγος die alttestamentliche Offenbarung (Decumenius, Theophylakt, Grotius) oder die neutestamentliche (Zachmann, Rosenmüller, Luther) oder beide (Socin, Calov, Rüdke, Neander, Dästerdief) bezeichnet seien, eine völlig müßige.* Es ist die gesamte Offenbarung Gottes, gar nicht bloß die im geschriebenen Worte des Alten und Neuen Testaments, sondern die ganze Selbstausskündung des Wesens Gottes, der da φῶς ist — diese Offenbarung als eine einheitliche gedacht, welche sowohl in den alt- und neutestamentlichen Wortoffenbarungen als in den Thatoffenbarungen sich ihr Dasein gegeben hat, und deren centraler innerer organischer Mittelpunkt allerdings die Offenbarung des Erlösungswortes, des in Christo persönlich erschienenen „Wortes“ κατ' ἐξοχὴν ist, also daß die gesamte Wort- und Thatoffenbarung Gottes durch und durch nichts anderes, als die

*) Luther meint sogar, an das Alte Testament dürfe man darum nicht denken, weil im Context vom Sündigen der Christen die Rede sei. Als ob die Christen nicht auch das Alte Testament als Gottes Wort anerkannt hätten! Als ob nicht auch ein Christ Gott zum ψεύστης machen würde, wenn er den, Röm. 3, 10 fg. citirten alttestamentlichen Stellen widerspräche.

Offenbarung des Heiles in Christo, des persönlichen λόγος ist. Diese Offenbarung als einheitliches Ganzes zieht den Menschen der Sünde; diese Offenbarung als Ganzes wird erstlich gelästert und Lügen gestraft von — und wohnt und waltet zweitens nicht als Lebensmacht in — demjenigen, welcher leugnet, daß er gesündigt habe. (Es ist also der λόγος Ev. Joh. 1, 1 von dem λόγος Joh. 1, 10 nicht ausgeschlossen, sondern bildet den Mittelpunkt jener Offenbarung überhaupt, welche hier durch λόγος bezeichnet ist. Falsch wäre es nur, den weiten und umfassenden Begriff unseres λόγος B. 10 auf den dogmatisch fixirten und umschriebenen Begriff des λόγος im Sinne von Ev. Joh. 1, 1 zu beschränken).

In B. 10 hat also Johannes den in B. 8—9 bereits nach zwei Seiten hin entwickelten Gedanken in verschärfter Form wiederholt. Es ist frevelhafte Negation der Gesamtoffenbarung Gottes und es verräth, daß man keinen Theil an derselben habe, wenn man sagt, man habe nicht gesündigt, d. h. wenn man alle einzelnen Sünden, die man begangen hat und noch begeht entweder theoretisch in Abrede stellt, oder im concreten Falle nicht bußfertig anerkennen, sondern trotzig beschönigen will — sei es nun, daß die theoretische Zeugnung des Gesündigthabens sich nur zu jenem (doch wohl selten oder nie vorkommenden) Wahn in der Behauptung, man habe nie gesündigt (auf welche allein Sander irrigerweise die Worte beziehen will) steigern sollte, sei es, daß auch nur durch irgendwelche Kunst falscher Philosophie die Sündigkeit der Sünde theoretisch wegphilosophirt werde, oder auch nur in Praxi in Einzelfällen die bußfertige Anerkennung einzelner begangener Sünden fehle. Denn jeder Act — auch jeder Einzelact — der Unbußfertigkeit ist ein Frevel gegen Gottes Wort, und eine Rundgebung, daß Gottes richtendes und wiedergebärendes Offenbarungswort nicht im Herzen wirksam waltet.

Der Apostel hat nun aus der ἀγγελία ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν die zwei Cardinalfolgerungen entwickelt:

- 1) daß, wer nicht im Lichte wandelt, ein Lügner ist,
- 2) daß, wer nicht bekennt, ein Sünder zu sein, ein Lügner ist.

So stehen aber beide noch unvermittelt, ja scheinbar wider-

sprechend nebeneinander. Daß sie einander nicht wirklich widersprechen, hat sich uns zwar bereits bei der Erörterung der Begriffe $\pi\sigma\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\nu \sigma\kappa\omicron\tau\acute{\iota}\alpha$ und $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ ergeben. Aber diese Vermittlung ist eine noch latente. Johannes hat die Forderung: „ihr müßt im Lichte wandeln“, und die andere: „ihr müßt bekennen, daß ihr Sünde, also Finsterniß, in euch habt, und auch Sünden begeht und begangen habt“, als zwei absolute Forderungen, gleichsam schroff, nebeneinander hingestellt. Und so bedarf es allerdings für den Leser einer erläuternden Vermittlung. Denn am Ende gibt es doch keinerlei $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$, das nicht in irgend einer Weise noch mit dem $\pi\sigma\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\nu \sigma\kappa\omicron\tau\acute{\iota}\alpha$ verwandt wäre und der Sphäre des Wandels in Finsterniß irgendwie angehörte. Es gibt mit andern Worten keine Sünde im Menschen, durch die sich der Mensch nicht auf irgendwie in den Bereich des sündigen Treibens und der $\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\iota}\alpha$ wieder hineinstellte. Somit bedarf also — trotz aller begrifflichen Unterscheidung des $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ von dem $\pi\sigma\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\nu \sigma\kappa\omicron\tau\acute{\iota}\alpha$ — der Doppelsatz, daß wir 1) schlechterdings nicht in der Finsterniß wandeln dürfen, und daß wir 2) schlechterdings geständig sein müssen, Sünde zu haben und zu begehen — einer weiteren vermittelnden, den Scheinwiderspruch lösenden Erläuterung.

Diese Vermittlung gibt der Apostel Kap. 2, V. 1—6. *)

Er hebt dieselbe von einem praktischen Gesichtspunkte an. Er sagt ihnen, zu welchem Zwecke er ihnen ταῦτα, diese beiden Cardinalsätze 1, 6—10, geschrieben habe. Es ist großartig

*) Dieses Gedankenverhältniß hat unter allen Auslegern nur Calvin erkannt. Bullinger und Lücke beziehen 2, 1—2 einseitig auf 1, 8 u. 10. Johannes wolle nur dem Mißverständnis wehren, als ob die Sünde unvermeidlich wäre. Augustin, Zwingli, Sander, Dülsterdieck und Luther beziehen 2, 1—2 ebenso einseitig auf die in 1, 9 bewährte Sündenvergebung; Johannes wollte zeigen: *commentatione gratiae divinae non praeter licentiam peccandi*. (Wie passen aber zu dieser Absicht die Worte καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ?!) — Noch weiter verirren sich diejenigen Ausleger, welche (wie Grotius, Beausobre u. a.) ταῦτα γράφομεν nicht bestimmt auf das vorangehende, sondern „auf alles vorangehende und nachfolgende“, oder (wie Bengel) nur auf das nachfolgende beziehen. Die richtige Erklärung spricht für sich selbst.

nd — in großer Art lehrreich, wie der Apostel hier alle berifflich-dialektischen Operationen zur Lösung des Knotens erschmählt und bei Seite liegen läßt. Er sagt nicht das, was ein feiner und scharfer Verstand über diesen intricaten Gegenstand etwa sagen könnte und würde. Er sagt, was einem jeden pflichten Christen sein Gewissen darüber sagen wird. Dem aufrichtigen und Gewissenhaften, dem es um die ἀλήθεια Gottes zu thun ist, sind die praktischen Folgerungen, die Johannes hier lehrt, von vornherein als die richtigen, sich von selbst verstehenden einleuchtend. *) — Wiefern gerade hierin die wahre Vermittlung jener beiden scheinbar contradictorischen Cardinalsätze gegeben sei, wird sich bei genauer exegetischer Betrachtung unserer Verse von selbst ergeben.

*) Daß man doch diese großartig einfache Regel auch bei andern und analogen dogmatischen Problemen allezeit beobachtet und befolgt hätte! Wie einfach stellt sich z. B. die Frage nach der Prädestination bei solcher Behandlung. Auch hier stehen zwei, scheinbar einander widersprechende Wahrheiten einander gegenüber. Einmal die Wahrheit, die die innere Erfahrung dem Christen bezeugt, daß er keinen Sieg des Guten in sich, weder vor, noch in, noch seit seiner Belehrung, keinen Sieg der Buße über den Sinnenkampf, des Glaubens über den Zweifel, der Gottesliebe über die böse Lust, des neuen Menschen über das Fleisch erlebt habe, bei welchem er sich nicht bekennen müßte, daß in ihm noch ein unergründlicher Fonds des Widerstrebens vorhanden gewesen, und daß die entscheidende Wirkung, welche ihm das Gute leicht und süß gemacht, eine von Gott ausgegangene Wirkung freier Gnade gewesen, ohne deren ὑπερπερισσεύειν er fort und fort widerstrebt haben würde. Andererseits die Wahrheit, daß jene letzte Entscheidung, ob ein Mensch verloren gehen oder selig werden solle, unmöglich außerhalb des Menschen liegen und ihren Verlauf haben kann, sodaß der Mensch dabei nur der passive Spielball einer über sein ewiges Schicksal entscheidenden Macht, und alles Wollen des Menschen nur ein ohne eine eigene Selbstbestimmung gewirktes wäre. Jene erste Wahrheit, mit verstandesmäßiger Konsequenz weitergebildet, führt unausweichlich zum absoluten Prädestinationismus; diese letztere zu einer Art von Semipelagianismus. Eine theoretisch-dialektische Vermittlung beider ist unendlich schwierig und vielleicht niemals in völlig befriedigender Weise erreichbar. Fragen wir aber mit Johannes unser Gewissen, was es zu dem Gegenstande sage, so wird dasselbe (wiederum mit eines Apostels Wort im Einklang) antworten: Solches beides lasset euch gesagt sein, auf daß „ihr eure Seligkeit schaffet mit Furcht und Zittern“. Und wo ihr sie geschaffet habt;

3. 1 zerfällt in zwei Hauptgedanken, welche durch καὶ verbunden sind. Das Hauptverbum des ersten ist γράφουμεν, wovon der Finalsatz ἵνα μὴ ἀμάρτητε abhängt. Der zweite Hauptgedanke hängt grammatisch nicht mehr von γράφουμεν ab; gleichwohl ist anzunehmen, daß Johannes, wenn ein complicirter Periodenbau nicht so entschieden seiner Natur widerstrebte, allenfalls auch den zweiten Gedanken von γράφουμεν würde abhängig gemacht, und etwa geschrieben haben: καὶ ἵνα εἰδῆτε, ὅτι, ἡμεῖς ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν. *) Soviel wenigstens ist gewiß, daß sachlich die beiden Gedanken: 1) „Wir sollen nicht sündigen“, und: 2) „Wenn wir aber sündigen, haben wir einen Fürsprecher“, einander coordinirt und parallel sind, und beide in ihrer Zusammenstellung dazu dienen, das innere Verhältniß der beiden Cardinalsätze Kap. 1, V. 6—7 und V. 8—10 deutlich zu machen.

Mit der Anrede τέκνλα μου leitet Johannes diese beiden Sätze ein; dieselbe lehrt V. 12 u. 28; 3, 7 u. 18; 4, 4; 5, 11 wieder. Paulus (Gal. 4, 19) motivirt diese Anrede aus seinem Verhältniß als des geistlichen Vaters, der die Galater geistlich geboren habe und zum zweitenmal mit Schmerzen gebären müsse; bei Johannes erscheint dieselbe vielmehr als eine ihm gewohnte, geläufige, hat aber in dem ähnlichen Verhältniß einer geistlichen Vaterschaft, wozu jedoch bei Johannes sich auch noch sein leibliches Greisenalter gesellte, ihre Begründung. Die Diminutivform in τέκνλα ist die der Liebkosung. An unserer Stelle steht vollends: „meine Kindlein“, τέκνλα μου. Diese Anrede dient nicht (wie Sander wähnt) dazu, „einen neuen Abschnitt anzuzeigen“ (sowie etwa manche Prediger die Gewohnheit haben, jeden neuen Theil ihrer Predigt mit einer neuen Apostrophe an ihre „andächtigen Zuhörer“ zu beginnen); sondern sie ist innerlich motivirt; indem der Apostel, nachdem er bisher objective Lehrsätze aufgestellt hatte, sich jetzt an das Gewissen seiner Leser wendet, ruft er durch die Anrede τέκνλα μου ihr Bewußtsein

so wisset, „daß Gott es ist, der da wirkt beides in euch, das Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“.

*) Einen tiefern Grund, warum er das nicht that, werden wir später kennen lernen.

on ihrem persönlichen geistlichen Verhältniß zu ihm, dem Apostel, nach, als wollte er sagen: „Ihr kennt mich ja, und wißt ja, wer und was ich bin und wie ich zu euch stehe und wer und was ihr seid; so muß euch ja wohl klar sein, in welcher Absicht und Meinung ich diese Sätze euch geschrieben habe.“

Der erste Gedanke heißt nun: „solches schreibe ich euch, damit ihr nicht sündiget.“ (Parallel mit der persönlichen Anrede tritt nun statt der früheren apostolischen 1. Person Plur. (1, 1—4) die individuelle 1. Person Sing. ein). Bleibt man bei diesem Gedanken allein stehen, so kann man lange streiten, auf welchen der vorangegangenen Sätze sich ταῦτα beziehe, ob auf die Worte B. 9 πιστός ἐστι oder auf die Worte B. 10 εἰπόμεν . . . Im ersteren Falle nimmt man mit Augustin, Zwingli, Sander, Düsterdieck, Luther u. a. an, der Apostel wolle dem Mißverständnisse vorbeugen, als ob die Sündenvergebung zum Sündigen ein Anrecht gäbe. Allein hätte der Apostel bei ταῦτα jene Schlußworte von B. 9 im Sinne gehabt, und diesem Mißverständniß vorbeugen wollen, so hätte er offenbar sagen müssen: ταῦτα οὐ γράφω ὑμῖν, ἵνα ἁμαρτήτε oder wenigstens: ταῦτα γράφω ὑμῖν ἀλλὰ μὴ ἵνα ἁμαρτήτε. Er kann ja unmöglich den das Mißverständniß ermöglichenden Satz, daß die Sünden vergeben werden, zu dem Zwecke schreiben, um das Sündigen zu verhüten. Wollte man also ja eine solche Absicht annehmen, so müßte man unter ταῦτα alsdann nicht den Gedanken πιστός ἐστι κλ. B. 9 verstehen, sondern irgend einen anderweitigen Gedanken, welchen der Apostel zu dem Zwecke noch hinzufügte, um dem Mißverständnisse von B. 9 vorzubeugen. Aber wo steht ein solcher Gedanke? B. 1—2 wird man ihn vergeblich suchen; B. 3 fg. könnte an sich zur Beseitigung eines solchen Mißverständnisses dienen, tritt aber nicht in Form einer Berichtigung, sondern als neuer selbständiger Gedanke auf, so daß der Apostel bei dem Worte ταῦτα wohl schwerlich an den nachfolgenden B. 3 gedacht haben dürfte. — So bliebe also nur etwa die Annahme noch übrig, daß der Apostel nicht gerade direct einem Mißbrauch der Sündenvergebung vorbeugen, sondern nur den gleichsam paradoxen Satz hinstellen wollte: er schreibe das am Schlusse von B. 9 über die Sündenvergebung gesagte gerade zu dem Zwecke, um die Herzen damit von der Lust zur

Sünde loszumachen, und mit Abscheu vor der Sünde zu erfüllen. So etwa scheint sich Düsterdieß den Gedankenzusammenhang gedacht zu haben; allein so wahr und richtig auch der Satz an sich ist, daß der lebendige Glaube an die Vergebung in Christo zum Abscheu vor der Sünde führe, so bleibt doch hier die Beschränkung des allgemein gehaltenen ταῦτα auf jenen in V. 9 vereinzelt eingetretenen Gedanken eine durchaus willkürliche.

Natürlicher erscheint in letzterer Beziehung die Erklärung von Bullinger und Lücke, wonach ταῦτα wenigstens auf den unmittelbar vorangegangenen Gedanken, daß man bekennen müsse, gesündigt zu haben, bezogen wird. Diesen Satz von dem unbedingten Vorhandensein der Sünde schreibe Johannes nicht zu dem Zwecke, daß man etwa darum die Sünde als etwas unvermeidliches betrachten und ihrer Lust widerstandlos nachgeben solle. „Ista vero non in hoc scripsi, ut at peccandum incitarem“, so interpretirt Bullinger. Allein hier lehrt dasselbe Bedenken noch in verstärktem Grade zurück, daß Johannes hätte sagen müssen: ταῦτα οὐ γράφω ἵνα ἀμαρτήτε. Denn der Satz, daß wir Sünder sind, kann nicht einmal so, wie der von der Vergebung, als positiver Hebel gegen die Sünde angewandt werden.

Wir unsererseits beziehen ταῦτα mit Entschiedenheit auf die ganze V. 6—10 vorangegangene Exposition, d. h. auf den Doppelgedanken V. 6—8 u. V. 9—10. Den Doppelsatz: 1) daß, wer mit Gott Gemeinschaft zu haben vorgibt und gleichwohl in Finsterniß wandelt, die Lüge redet und thut, und 2) daß, wer (Gemeinschaft mit Gott zu haben vorgibt, und) leugnet, daß er Sünde habe, ein Lügner ist — diesen Doppelsatz, daß die Gemeinschaft mit Gott eine thatsächliche Negation der σκωτία und eine positive Anerkennung der thatsächlich vorhandenen ἀμαρτία bedingt — hat Johannes zu dem Zwecke geschrieben, den er nun V. 1 ausführt. Es ist aber ein doppelter Zweck; denn wiewohl das ἔχομεν grammatisch nicht von ἵνα abhängt, ist es doch innerlich so mit der, durch die Anrede τέκνα μου eingeleiteten Hinwendung an das Gemüth und Gewissen der Leser verknüpft, daß es sich mit dem ἵνα μὴ ἀμαρτήτε zu einem Paar antithetischer Sätze zusammenschließt, wie ja denn auch dies antithetische Verhältniß schon in der Art hervor-

itt, wie die Worte καὶ ἐὰν τις ἀμάρτην sich an die Worte ἵνα ἢ ἀμάρτητε anknüpfen.

Zweierlei praktische Folgerungen also stellt Johannes 2. 1 in zwei theoretischen Sätzen Kap. 1, 6—10 gegenüber. „Wir sollen nicht sündigen“ — das ist die eine. „Wenn man sündigt, so haben wir einen Fürsprech“, — das ist die andere. In welcher Weise ergeben sich nun diese praktischen Folgerungen aus den obigen theoretischen Sätzen? — Der Satz 1. 6—7, daß, wer Gemeinschaft mit Gott hat, im Lichte wandeln muß, führt auf die Folgerung, daß wir nicht sündigen sollen; der andere Satz, daß wir unsere Sünden bekennen müssen, um Vergebung zu erlangen, führt auf die praktische Folgerung, daß wir, wenn wir gesündigt haben, daran denken sollen, daß wir in Christo einen Fürsprech haben. Und eben bei dieser Verwandlung des theoretischen „Muß“ in das ethische „Soll“ verschwindet der Schein eines ungelösten und etwa unauflösbaren Widerspruchs, der zwischen jenen beiden theoretischen Sätzen bestand. Hier auf dem ethischen Gebiete des innerlichen Lebens der Seele in Christo erscheinen jene beiden Lehrsätze wieder, aber metamorphosirt, der eine in eine Forderung, der andere in einen Trost — und diese verschiedenartige innere Wesenheit beider bildet denn, beiläufig bemerkt, auch die tiefere Ursache, warum Johannes den zweiten nicht ebenfalls mit ἵνα an ὑμᾶς angeschlossen, sondern als eine tröstliche Botschaft mit Aussage selbständig daneben gestellt hat.

Der Satz, daß die Gemeinschaft mit Gott den Wandel in Finsterniß ausschließt, stellt sich auf dem Gebiete des innern Lebens dar in Gestalt der Forderung, welche jeder wahre Christ in jedem Augenblicke sich selbst stellt, daß er nicht sündigen dürfe. Es ist dies eine Forderung seines Gewissens an seinen Willen, und eben hiermit hat er eine Macht in sich, die höher und heiliger ist, als sein Wille. Denn der Wille kann sich momentan mit jener Forderung in Widerspruch setzen und dem Zuge des Fleisches und alten Menschen folgen; dann richtet sich aber der neue Mensch mit dem höhern Gotteswillen des christlich erleuchteten und durch Christum zugleich kindlich frei gewordenen (Röm. 8, 14—16) und darum zur Lebenskraft und zum

Geiste neuen Lebens (Röm. 8, 2) gewordenen Gewissens gegen den sündigen Willen auf, und richtet und straft denselben. Somit wird also die begangene Sünde nicht beschönigt sondern als Sünde erkannt und bekannt — und so erscheint hier auf dem Gebiete des innern Lebens jener zweite Cardinalsatz Kap. 1, 8—10 nicht etwa im Widerstreit sondern in unmittelbarster lebendiger Einheit und Identität mit dem ersten Kap. 1, 6—7; es ist dieselbe Macht des im christlich geheiligten Gewissen sich bethätigenden neuen Menschen, welche den alten Menschen die Sünde verbietet und eben darum die wirklich begangene Sünde nicht bemäntelt sondern bekennet. Es ist aber das durch Christum von der Schulblast und knechtischen Furcht erledigte, kindlich frei gewordene Gewissen; und damit erscheint sofort neben der einen Seite jenes in Kap. 1, 8—10 enthaltenen zweiten Cardinalsatzes: daß wir unsere Sünde bekennen müssen, auch sofort die andere (Kap. 1, 9): daß wir für die begangene, erkannte und bekannte Sünde in Christo einen Fürsprech haben.

In dieser Weise metamorphosirt sich der Satz Kap. 1, 6—7 zu der Forderung: Wir sollen und dürfen nicht sündigen; und der Satz Kap. 1, 8—10 zu der Trostbotschaft: und wenn jemand sündigt, haben wir einen Fürsprech. Daß ἀμαρτάνειν beidemal — in μὴ ἀμαρτῆτε wie in εἰς τὴν ἀμαρτίαν — in dem gleichen Sinne gebraucht ist, versteht sich hiernach von selbst. Eben das Sündigen, welches der Thatsache nach noch stattfindet und wofür wir der Versöhnung bedürfen, ist uns der Gewissensforderung nach als ein absolut verpöntes hingestellt. (Die sinnlose Erklärung Socins, wonach ἀμαρτάνειν auch hier die Sünden Ungläubiger und vornehmlich die Sünde des Unglaubens selbst bezeichnen soll, hat Düsterriedel weitläufiger widerlegt, als sie es verdient.)

Die Trostbotschaft selbst besteht darin, daß wir einen παράκλητος haben πρὸς τὸν πατέρα. „Wir haben“, sagt er, und schließt sich somit unter die der Fürsprache bedürftigen mit ein, stellt sich auf gleiche Linie mit den Gemeindegliedern, und dieß mit sich. Schon Augustin hat bemerkt, daß er nicht sich noch andere heilige Apostel oder sonstige Heilige der Gemeinde zu Fürsprechern hinstelle, sondern Christum als den einzigen Für-

recht, dessen alle gleich bedürftig sind, und der allen gleich nahe ist. Παράκλητος, Fürsprecher, nennt er Christum, nicht in Widerspruch *) ist Ev. Joh. 14, 16 u. 26; 15, 26; 16, 7, wo der heilige Geist bezeichnet wird, sondern in Einklang damit, da ja dort der Geist als der „andere Paraklet“ Christo als dem ersten zur Seite gestellt wird. Nur darf nicht verkannt werden, daß der Begriff παράκλητος hier durch den Context in einer andern Weise modificirt und umgrenzt ist, als an jenen Stellen des Evangeliums; dort wird es gleicherweise von dem h. Geiste wie von Christo prädicirt, und von beiden in ihrem Verhältnisse zu den Jüngern; hier nur von Christo und zwar in dessen Verhältnisse zum Vater (πρὸς τὸν πατέρα). Das Wort παράκλητος ist nämlich sowohl Uebersetzung des hebr. עֲדָוָה (LXX Hiob. 16, 2), als auch profangriechische Bezeichnung eines Rechtsanwalts (vgl. Euseb. hist. eccles. 5, 1). Im ersteren Sprachgebrauch hat es activischen Sinn, und bezeichnet denjenigen, ὃς παρακαλεῖ, welcher Trost oder Mahnung zuspricht; im zweiten hat es passivischen Sinn, und bezeichnet denjenigen, ὃς παρακαλεῖται, welcher als Rechtsbeistand herbeigerufen wird (advocatus). Klar ist, daß Ev. Joh. 14—16, wo Christus davon redet, daß an seiner Statt von nun an der h. Geist den Jüngern aus Herz reden werde, das Wort im erstern Sinne gebraucht ist, an unserer Stelle hingegen, wo Christus als unser advocatus πρὸς τὸν πατέρα erscheint, im zweiten Sinne. An unserer Stelle ist die Rede von jener hohepriesterlichen intercessio, deren Begriff und Wesen in den Stellen Röm. 8, 26; Hebr. 5, 15; 7, 25; 9, 24 seine Erläuterung findet.

Das Prädicat δίκαιος erhält Christus, nicht (wie Grotius und Calov erklären) weil er „gnädig und milde“ sei, denn das heißt δίκαιος nicht; aber auch nicht bloß (wie die Mehrzahl der Ausleger annimmt) weil er seinerseits sündlos ist. Sondern δίκαιος steht hier (wie schon Wolf und Sander richtig bemerkt haben) in analog weitem Sinne, wie Kap. 1, 9, und findet sonach allerdings in der Stelle Röm. 3, 26 seine Erläuterung. Wie dort dem Vater, so wird hier dem menschgewordenen Sohne jene höchste Gerechtigkeit zugesprochen, welche nicht allein gerecht

*) Wie Baur, Schwegler und Hilgenfeld meinen.

ist, sondern auch uns gerecht macht. Weil Christus erstens selber sündlos ist, und weil er zweitens an jener, mit der Strafgerechtigkeit nicht im Widerspruch stehenden, wohl aber hoch über sie hinausgehenden Gerechtigkeit des Vaters, welcher die Ungerechten auf gerechte Weise gerechtsprechen will, theilnimmt — weil also auch er, der Sohn, in diesem umfassendsten Sinne δίκαιος ist, darum ist er zum παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα geeignet, und insofern hat Beza so unrecht nicht, wenn er auch das Moment in dem δίκαιος findet, daß Christus als ein justus advocatus keine iniusta übernehme. Denn die Rechtfertigung des gläubigen Sünders durch seine Fürsprache ist eben in der That keine iniusta causa, sondern eine mit der höchsten Gerechtigkeit Gottes übereinstimmende, aus jener höchsten δικαιοσύνη Θεοῦ (Röm. 1, 17; 3, 26) quellende.

B. 2. Das Wesen dieser Fürsprache Christi wird nun begründet in B. 2 (Zwingli, Beza, de Wette, Sander). Dem wenn schon Johannes B. 2 nicht mit γὰρ an B. 1 anknüpft, so dient der Sache nach B. 2 doch zur Begründung des B. 1. Wir sagten, und tritt keineswegs (wie Lücke, Düsterdieck u. a. wollen) bloß als eine Steigerung zu B. 1 hinzu; (Christus sei nicht nur unser Fürsprecher, sondern der λαός selber), denn in der Wirklichkeit liegt das, daß Christus der λαός ist, seiner intercessio zu Grunde, und tritt nicht als etwas noch außerordentlicheres und besonderes zur intercessio hinzu. Wenn also Johannes von der Aussage, daß wir an Christo einen Fürsprecher haben, zu der anderen übergeht, daß er selber seiner Person nach jener λαός ist, auf Grund dessen die intercessio stattfindet, so geht er von der Folge über auf den Grund. Er sagt, daß Christi Fürsprache nicht in einer fremden, sondern in seiner eigenen Versöhnungsthat ihre Basis habe. Das καὶ vertritt also logisch die Stelle eines „und zwar“.

Der Begriff λαός (vgl. 4, 10) bietet keine besondere Schwierigkeit dar. Das ὡς εἶναι Gottes ist der reine Gegensatz zur ὁργή. Die δικαιοσύνη Gottes bildet, wie wir aus Röm. 1, 17 gesehen haben, keinen ausschließenden Gegensatz zur ὁργή, obwohl sie hoch über die ὁργή hinausreicht selbst die χάρις als solche ist mit der ὁργή vereinbar; denn während Gott vermöge seiner χάρις schon von Ewigkeit die Erlösung des gefallenem

Menschengeschlechtes beschlossen hat, manifestirt er gleichwohl an den noch Unerlösten seine ὁργή; ja es gehört dies gerade mit zu einer χάρις, daß er den Sünder als solchen nicht sich selbst überläßt, sondern zu der verurtheilenden Stimme des Gewissens sein actisches Ja und Amen spricht. Hingegen das ὡς εἶναι wird von der ὁργή ausgeschlossen, und tritt erst da ein, wo die Seele ihren verhönten Vater gefunden hat. Das ὡς εἶναι ist derjenige Erweis der göttlichen χάρις, wo dieselbe in unverhüllter Gestalt als χάρις und εὐδοκία sich dem Menschen zu schmecken gibt, der positive Erweis der Freundlichkeit Gottes (clementia). Diese Stellung Gottes zu uns hat Christus ermöglicht, dadurch daß er als Opfer der strafrichterlichen Gerechtigkeit Gottes genug gethan, und somit deren Erweis, die ὁργή, von uns abgelenkt, und jene höhere δικαιοσύνη (Röm. 3, 26) manifestirt hat. So hat er den Act des λάσκεσθαι Hebr. 2, 17; Luk. 18, 3 (clementem reddere) d. i. den λασμός geleistet. Der Apostel sagt aber nicht bloß, er habe den λασμός vollbracht, sondern er sei selber der λασμός. Diesem Worte die Bedeutung von λαστήρ zu geben (Grotius) ist unerlaubt, die Bedeutung „Sühnopfer“ (Bengel, de Wette) ungerechtfertigt und unnöthig. „Christus wird als die Versöhnung selber dargestellt, weil dieselbe in seiner Person wirklich vorhanden ist“ (Düsterdieck), und weil sie überhaupt nicht bloß eine Einzelthat war, die allenfalls auch von ihm abgelöst gedacht werden könnte, sondern weil er mit seinem ganzen Sein, Dasein und Leben nichts anderes war, als die persönlich vorhandene Versöhnung, und weil daher endlich auch diese von ihm vollbrachte That in seiner Person noch als ewig fortwirkende vorhanden ist (Huther vergleicht passend 1 Cor. 1, 30; Joh. 14, 5; Hebr. 10, 20).

Er ist die Versöhnung (nicht: Versöhnung, was καταλλαγή heißt und ein anders modificirter Begriff ist) περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Damit ist nichts gesagt, was nicht schon im Begriffe des λασμός selber läge; denn es versteht sich ja, daß wir nicht in Hinsicht (περὶ) unserer Trefflichkeit, sondern in Hinsicht unserer Sünden des λασμός bedürfen. Der Apostel setzt diese Worte aber noch besonders hinzu, weil sie die Vorbereitung bilden für den Zusatzgedanken: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δέ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. (Diese Breviloquenz

statt περὶ τῶν ὅλου τοῦ κόσμου bedarf keiner Erläuterung; vgl. Ev. Joh. 5, 36). Was der Apostel hiermit sagen wolle, ist deutlicher, als warum er hier diesen Zusatz mache. Was die erstere Frage betrifft, so kann der Gegensatz der ἡμεῖς und des ὅλος ὁ κόσμος in Anbetracht der ephesinischen Leser nicht der der Judenchristen und Heidenchristen sein (Chrill, Decumenius), aber ebensowenig der der Gläubigen und der Ungläubigen als solcher, als ob der Apostel (wie die arminianischen und lutherischen Ausleger annahmen, denen Sander beistimmt) hier das Dogma hätte aussprechen wollen, daß Christus nicht bloß für die electi sondern auch für die reprobī wie sufficienter so finaliter genug gethan habe — ein Gedanke, der in diesem Contexte dem Apostel gewiß ferne lag! Der Gegensatz kann vielmehr nur der sein zwischen der annoch kleinen Schaar derer, die damals bereits Christen waren, und dem ganzen Menschengeschlecht, welchem und sofern ihm das Evangelium noch gepredigt werden sollte. So im wesentlichen erklären Calvin und die reformirten Ausleger, haben nun aber ihrerseits Unrecht, wenn sie den Gegensatz restringiren auf die bereits gläubig gewordenen und die künftig noch gläubig werdenden mit bestimmtem Ausschluß der reprobī. Das ist ja offenbar nicht die Frage, über welche Johannes hier Aufschluß geben will: ob Christus bloß sufficienter oder auch finaliter für Alle gelitten habe. Nicht abgrenzen will er, auf wen allein sich die Kraft des Versöhnungswerkes Christi erstrecke, sondern aussprechen, daß für niemand in der ganzen Welt es einen andern Weg gebe, versühnt zu werden, als durch Christum. Für die ganze Welt ist dieser Weg, zum Vater und zum Frieden zu kommen, bestimmt. Dies und nicht mehr und nicht weniger liegt in den Worten. Und damit ist auch schon die zweite Frage beantwortet: zu welchem Zwecke Johannes hier diesen Gedanken beifüge. Im nächsten Contexte findet sich nichts, was uns zur Beantwortung dieser Frage dienen könnte; denn V. 3 verläßt Johannes diesen Nebengedanken, und kehrt zu dem von Kap. 1, 5 an verfolgten Hauptgedanken zurück. Dagegen werden wir später sehen, wie diese hier scheinbar nur gelegentliche Hinweisung auf die universelle Bestimmung des Versöhnungswerkes Christi einen Ausgangspunkt bildet für das, was Johannes in einem spätern Abschnitt über das Verhältniß des Christen zur Welt zu sagen hat.

B. 3 setzt sich die B. 1 begonnene Gedankenreihe fort*). Die erste Vermittlung zwischen den beiden scheinbar einander entgegenstehenden Sätzen Kap. 1, B. 6—7 und B. 8—10 war ap. 2, 1 gegeben, wo diese Sätze, in Aussagen des christlichen Bewusstseins metamorphosirt, als Gewissensforderung und als Trostbotschaft an das Gewissen, in unmittelbarem Einklang ab vollständiger Harmonie sich dargestellt haben. Im Christen steht über dem Willen das christlich erleuchtete und zugleich in Christo von der Schuld befreite Gewissen des neuen Menschen, und fordert, der Mensch solle nicht sündigen, und richtet und straft eben damit und eben darum die noch vorhandene Sünde, und kennt den Fürsprech, der unser Λασμός ist. — Eine zweite Vermittlung jener beiden Sätze folgt nun B. 3, eine Vermittlung, welche von jener ersteren nicht dem Inhalte nach verschieden, sondern im Grunde nur die Rehrseite derselben und unmittelbare Rückfolgerung aus derselben ist. Eben aus dem Vorhandensein jener zugleich fordernden und richtenden Thätigkeit des Gewissens und aus ihr allein — kann auf das Vorhandensein des neuen Menschen und Gnadenstandes geschlossen werden. Es wird aber jene Thätigkeit hier nach ihren anschaulichen Früchten bezeichnet: ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν. Es ist dieser Ausdruck nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit jenem Kap. 1, 7: ἐὰν ἐν τῷ κατὰ περιπατῶμεν. Der letztere ist tiefer, weiter, umfassender, als τηρεῖν τὰς ἐντολάς ist limitirter, eignet sich aber darum sicherer zum Kennzeichen. Auch der gläubige, in ernster Heiligung begriffene Christ, wenn schon er mit dem Kern seiner Besinnung, seines Strebens und Trachtens in der Sphäre dessen, was dem Wesen Gottes analog und φῶς ist, sich bewegt, wird

*) Nach Sander soll hier ein neuer Abschnitt beginnen. Nachdem bisher von der Begründung des Heils die Rede gewesen, folge nun eine Mahnung zur Bewahrung des Heils. Wohl niemand außer ihm wird im Stande sein, diese Eintheilung aus den Worten des johanneischen Textes herauszufinden. Von der Begründung des Heils war nur B. 2 und da nur gelegentlich, von der Bewahrung desselben ist B. 3—5 gar nicht die Rede, sondern von dem Halten (τηρεῖν) der Gebote als dem Kennzeichen des vorhandenen Gnadenstandes. Und dies ist im wesentlichen der gleiche Gedanke, der schon Kap. 1, 6—7 ausgeführt worden.

doch nicht allein in seinen Handlungen, sondern vorzugsweise in seinem Sinnen und Dichten gar vieles finden, was jener Sphäre des $\phi\omega\varsigma$ nicht angehört, und könnte eben daher in Stunden innerer Anfechtung gar leicht irre und zweifelhaft werden, ob er denn wirklich im Gnadenstande stehe, ob denn wirklich das Gewissen jene Arbeit in ihm thue. Darum verweist der Apostel hier, wo von dem Kennzeichen des Gnadenstandes die Rede ist, auf ein Kennzeichen, das mit größerer Sicherheit erkennbar ist. Das wird in jedem Christen die sichere und gewisse Frucht jener B. 1 beschriebenen Doppelthätigkeit des in Christo sowohl geweckten als beruhigten Gewissens — der Gewissenhaftigkeit und der Kindschafszuversicht — sein, daß ein solcher Christ die Gebote hält. An den Geboten Gottes hat er eine objectiv sichere Norm seines Sinnens und Handelns und einen objectiv sichern Prüfstein seines Zustandes. Würde er nur nach der innern Qualität seiner Gesinnung fragen, so könnte er leicht an sich selber irre werden; fragt er sich aber, ob er seinen Wandel nach den Geboten Gottes führe, und auch jede Sünde, in die er gefallen, sogleich nach den Geboten Gottes als Sünde erkenne und richte, und sofort auch wieder das Streben in sich empfinde, künftig dem entsprechenden Gebote nachzuleben, (denn dies alles liegt in dem $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, welches keineswegs gleichbedeutend mit $\pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\nu$ ist, vgl. 5 Mos. 4, 2; 33, 9; Ps. 105, 45; 119, 34; Spr. 6, 20; 28, 4; Hiob 23, 12; Maleachi 2, 7), so gewährt ihm diese Prüfung nach der objectiven Norm der Gebote eine sichere Gewähr, daß er „Gott erkannt habe“. $\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\ \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \acute{\epsilon}\gamma\nu\acute{\omega}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \kappa\lambda.$ Daß das Sätzchen mit $\acute{\epsilon}\alpha\nu$ hier wie Ev. Joh. 13, 35 zur Entfaltung des $\tau\omicron\upsilon\tau\omega$ dient (wie sonst $\acute{\omicron}\tau\iota$, 4, 13 oder $\acute{\omicron}\tau\alpha\nu$, 5, 2), versteht sich von selbst. Es ist aber dies $\acute{\epsilon}\alpha\nu$ oder das verwandte $\acute{\omicron}\tau\alpha\nu$ nicht gleichbedeutend mit $\acute{\omicron}\tau\iota$. (Vgl. Dürsterdieck z. d. St.) Steht $\acute{\omicron}\tau\iota$, so ist $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omicron\mu\epsilon\nu$ Hauptsatz. „Wir erkennen an diesem (Factum): daß er seinen Geist uns gegeben hat, daß er in uns ist.“ Steht dagegen $\acute{\epsilon}\alpha\nu$, so ist $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omicron\mu\epsilon\nu$ als eine Art von bedingtem Nachsatz gedacht. „Wenn wir seine Gebote halten, so erkennen wir hieran (an diesem Halten der Gebote), daß wir ihn erkannt haben.“ Dort eine einfache Schlußfolgerung aus der factisch vorhandenen Folge auf die Ursache; hier ein Prüf-

tein; eine Sache, aus deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein man das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein einer andern erkennen kann. — Etwas schwieriger ist die Frage, ob das Subject αὐτόν bei ἐγνώκαμεν auf Christum oder auf den πατήρ gehe. Zu ersterem haben sich die meisten älteren Ausleger durch die Nähe von V. 2 verleiten lassen (Augustin, Zwingli, Luther, Bullinger, Grotius, Calov, Bengel u. a.). Allein die Anlage des Gedankenganges spricht dagegen, und nöthigt uns, αὐτόν auf Gott zu beziehen (Calvin, Beza, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Düsterdieck, Luther). Schon zu Kap. 1, 9 haben wir gesehen, wie Johannes mit dem Pronomen αὐτός auf Gott zurückging. Ebenso hier. V. 2 ist (wie besonders Düsterdieck klar erkannt hat) ein Nebengedanke, und V. 3 schließt sich nicht als Folgerung an V. 2, sondern steht parallel mit V. 1 und in gleicher Selbständigkeit da. Die Worte in V. 4: καὶ ἐν τούτῳ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν, sind den Worten Kap. 1, 6 und 8 analog, und weisen ebenfalls auf das Verhältniß zum Vater. Auch im Begriff der „Gebote“ liegt es, daß sie als Gebote des Vaters, nicht des Sohnes, bezeichnet werden; denn des Sohnes Werk war nicht, Gebote zu geben, sondern die Uebertretungen der Gebote zu sühnen. Endlich aber, und das ist das entscheidendste, verläßt Johannes V. 6, wo er von Christo redet, das bisher gebrauchte αὐτός, und bezeichnet Christum mit dem Pronomen ἐγώ, sodaß er ihn von dem mit αὐτός bezeichneten Subjecte selbst deutlich genug unterscheidet.

An unserem Halten der Gebote Gottes also erkennen wir, daß wir Gott erkannt haben. Ἐγνώκαμεν; dies kann — dicht neben dem γινώσκω gebraucht — unmöglich die fremdartige Bedeutung „lieben“ haben, welche Carpzov und S. G. Lange mit unaccurater Berufung auf den Sinn des hebräischen וְיָדָהּ ihm aufdrängen wollten; denn וְיָדָהּ bezeichnet zwar den geschlechtlichen coitus, aber nicht die Gesinnung der Liebe als solche. Ein wirkliches Erkennen wird mit ἐγνώκαμεν bezeichnet sein, nur nicht ein bloß theoretisches Verständniß einer göttlichen Lehre (Socin, Episcopius) auch nicht eine theoretische Erkenntniß des Wesens Gottes, welche den Affect der Liebe zu Gott im nothwendigen Geleit bei sich habe (Calvin, Lücke). Richtiger urtheilt schon Zwingli: quod supra „societatem habere“ dicit, hic

„cognoscendi“ verbo exprimit. Denn es ist eben nicht von einem Erkennen gewisser Gott betreffender Lehrsätze die Rede, sondern vom Erkennen Gottes selber. Was heißt denn nun überhaupt: erkennen? Wenn der denkende Geist eine Wahrheit, einen Lehrsatz, erkennt, so durchdringt er sich mit demselben, und nimmt ihn so in sein Denken auf, daß dieser Satz nun ein integrierender Theil seiner Denksubstanz wird. Analog wird, wenn ein persönliches Wesen ein persönliches Wesen erkennt, jenes dieses in sich selber aufnehmen müssen. Der Sprachgebrauch des $\gamma\iota\gamma\iota\varsigma$, richtig gefaßt, führt auf denselben Begriff. Es ist im geschlechtlichen Umgang ein nicht theoretisches, sondern factisches Sich-aufheben der Individuen gegeneinander nach ihrem innersten Seelenleben. In der höchsten Energie des Zusammenwirkens der gesamten Seelen- und Lebenskräfte werden beide eins, und schließen ihr innerstes Leben voreinander auf. Dem analog schließt sich in demjenigen — nicht natürlichen, sondern geistlichen (Notabene nicht: geistigen) Erkennen: wovon Johannes hier und an anderen Orten redet, die Person der Person ihrem substantiellen Wesen nach auf. Gott erkennen; heißt: in Lebensgemeinschaft mit Gott treten; Gott erkannt haben: in Lebensgemeinschaft mit Gott stehen. Das innerste Innere Gotte aufschließen, und von dem $\phi\omega\varsigma$ durchstrahlen, durchleuchten — richten und lebendig machen — lassen; und diese Wirkung des $\phi\omega\varsigma$ in sich erfahren und erfahrend erkennen. Daher dies Erkennen Gottes ein Erkannt = d. i. Durchleuchtet-werden von Gott und ein $\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota \epsilon\kappa \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zu seiner Voraussetzung hat (1 Joh. 4, 5—6; 1 Cor. 8, 3; 13, 12; vgl. Ev. Joh. 10, 14) und mit der Liebe wesentlich verbunden und eins ist (1 Joh. 4, 7 fg.; 1 Cor. 8, 3) und mit dem ewigen Leben identisch ist (Ev. Joh. 17, 3).

B. 4—6 wird nun zu dem nämlichen Gedanken zurückgeführt, und der Abschnitt mit ihm geschlossen, welcher Kap. 1, 6—7 den Ausgangspunkt der Entwicklung gebildet hatte, nämlich mit dem Gedanken, daß, wer da sagt, er habe Gott erkannt (= stehe in Gemeinschaft mit Gott), aber Gottes Gebote nicht hält, ein Lügner ist. Jetzt, nachdem B. 1 und 3 die innere Vermittlung zwischen diesem Gedanken und der evangelischen Trostbotschaft von dem $\lambda\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ gegeben war, jetzt konnte Johannes diesen, so bestimmten, so begründeten, so erläuterten

Menschengeschlechtes beschlossen hat, manifestirt er gleichwohl an den noch Unerlösten seine ὁργή; ja es gehört dies gerade mit zu seiner χάρις, daß er den Sünder als solchen nicht sich selbst überläßt, sondern zu der verurtheilenden Stimme des Gewissens sein factisches Ja und Amen spricht. Hingegen das λεως εἶναι wird von der ὁργή ausgeschlossen, und tritt erst da ein, wo die Seele ihren versöhnten Vater gefunden hat. Das λεως εἶναι ist derjenige Erweis der göttlichen χάρις, wo dieselbe in unverhüllter Gestalt als χάρις und εὐδοκία sich dem Menschen zu schmecken gibt, der positive Erweis der Freundlichkeit Gottes (clementia). Diese Stellung Gottes zu uns hat Christus ermöglicht, dadurch daß er als Opfer der strafrichterlichen Gerechtigkeit Gottes genug gethan, und somit deren Erweis, die ὁργή, von uns abgelenkt, und jene höhere δικαιοσύνη (Röm. 3, 26) manifestirt hat. So hat er den Act des λάουσαν Hebr. 2, 17; Luk. 18, 3 (clementem reddere) d. i. den λασμός geleistet. Der Apostel sagt aber nicht bloß, er habe den λασμός vollbracht, sondern er sei selber der λασμός. Diesem Worte die Bedeutung von λαστήρ zu geben (Grotius) ist unerlaubt, die Bedeutung „Sühnopfer“ (Wengel, de Wette) ungerechtfertigt und unnöthig. „Christus wird als die Versöhnung selber dargestellt, weil dieselbe in seiner Person wirklich vorhanden ist“ (Düsterdieck), und weil sie überhaupt nicht bloß eine Einzelthat war, die allenfalls auch von ihm abgelöst gedacht werden könnte, sondern weil er mit seinem ganzen Sein, Dasein und Leben nichts anderes war, als die persönlich vorhandene Versöhnung, und weil daher endlich auch diese von ihm vollbrachte That in seiner Person noch als ewig fortwirkende vorhanden ist (Huther vergleicht passend 1 Cor. 1, 30; Joh. 14, 5; Hebr. 10, 20).

Er ist die Versöhnung (nicht: Versöhnung, was καταλλαγή heißt und ein anders modificirter Begriff ist) περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Damit ist nichts gesagt, was nicht schon im Begriffe des λασμός selber läge; denn es versteht sich ja, daß wir nicht in Hinsicht (περὶ) unserer Trefflichkeit, sondern in Hinsicht unserer Sünden des λασμός bedürfen. Der Apostel setzt diese Worte aber noch besonders hinzu, weil sie die Vorbereitung bilden für den Zusatzgedanken: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δέ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. (Diese Breviloquenz

kommen. An die Stelle des τηρεῖν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ tritt jetzt das τηρεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ. Wohl muß, wie schon aus dem durch δὲ bezeichneten Gegensatz des fünften Verses gegen den vierten hervorgeht, mit ὁ λόγος im wesentlichen dasselbe gemeint sein, wie mit αἱ ἐντολαί, und man würde jedenfalls irren, wenn man λόγος etwa auf die evangelische Trostbotschaft oder die Forderung des Glaubens, anstatt vor allem auf die Gebote beziehen wollte. Gleichwohl ist ὁ λόγος αὐτοῦ nicht völlig „synonym“ (Luther) mit αἱ ἐντολαί, sondern bezeichnet die Offenbarung des Gotteswillens als ein einheitliches Ganzes, d. h. zunächst die Offenbarung seines, den Unterschied zwischen gut und böse festsetzenden Gesetzeswillens, aber diese Offenbarung seiner Gebote in ihrer einheitlichen Beziehung auf seinen Gnadenwillen. Es sind die Gebote, wie sie dem Christen sich darstellen, als beschlossen in dem Einen Wort, das der Vater in Christo zur Welt geredet hat; die Gebote nicht als vereinzelte starre Forderungen, sondern als heiliger Wille dessen, der die Welt also geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, und der den Seinen auch die Kraft zu Lust und Liebe zu ihrer Erfüllung verleiht. Daher sagt uns Johannes von dem, welcher dieses Wort des Vaters bewahrt, daß „auf wahrhaftige Weise in ihm die Liebe Gottes vollendet worden ist.“ Sehen wir ab von der verflachenden Erklärung des Episcopus, welcher unter der ἀγάπη τοῦ Θεοῦ die von Gott gebotene, geforderte Liebe versteht, so bleiben noch drei Erklärungen übrig, die von Flacius, Calov, Sander, wonach die Liebe Gottes zu uns gemeint sei, sodann die von Luther, Calvin, Beza, Grotius, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Luther u. a. vertretene, wonach unsere Liebe zu Gott gemeint ist, und endlich die von Zwingli, Bullinger, J. Lange, Bengel und Olshausen vertretene, wonach man die mutua amicitia et conjunctio zwischen Gott und dem Christen, jene Liebe Gottes zu uns, die in uns selbst eine Macht geworden ist, zu verstehen habe. Die erstgenannte Erklärung hat das ἀληθῶς, die zweite das τετελείωται gegen sich. Ἀληθῶς ist bei Johannes nie bloße Bethheurungsformel, „wirklich“, sondern hat den Sinn eines qualitativen Adverbiums, das nicht bloß das wirkliche Vorhandensein, sondern die der ἀλήθεια im höchsten Sinn ent-

erwähnte Art ausdrückt. (Vgl. Ev. Joh. 17, 8; an der Stelle 55 ist ἀληθῶς die unechte Lesart.) An unserer Stelleamentlich bildet es den Gegensatz zu ψεύστης ἐστὶ καὶ καὶ hierher wird, wie in 1, 6 nicht nur gesagt, daß der Aussage und dem Vorgeben, Gott erkannt zu haben, die Wirklichkeit nicht entspreche, sondern daß jene Übertreter der Gebote auch die substantielle ἀλήθεια nicht in sich haben. Zu beidem bildet ἀληθῶς den Gegensatz, ist also nicht bloß als formell bejahende Versicherung, sondern als Qualitäts- und Wesensbestimmung zu fassen. Nun kann aber ein solches ἀληθῶς nur ausgesagt werden von einem Acte, der möglicherweise auch in einer der ἀλήθεια nicht entsprechenden Art vollzogen werden könnte. Von der Liebe Gottes zu uns kann daher nicht wohl gesagt werden, daß sie ἀληθῶς sich vollende; das versteht sich bei ihr von selbst. — Ebenso wenig aber kann von unserer Liebe zu Gott das τετέλεσται ausgesagt werden, wie dies Sander richtig erkannt hat. Denn es hilft hier nichts, mit Düsterdied seine Ausflucht zu der Behauptung zu nehmen, Johannes rede „von einem idealen Standpunkte aus“, denn Johannes will ja vielmehr (wie dies aus den folgenden Worten ἐν τούτῳ καὶ erhellt), ein recht reales Kennzeichen angeben, wer im Gnadenstande stehe und wer nicht. Nun kann aber unmöglich von einem Christen, der das Wort Gottes bewahrt, gesagt werden, daß in ihm die Liebe zu Gott bereits „vollendet worden sei.“ Denn nicht eine Eigenschaft (was τελέσια ἐστὶν heißen müßte), sondern einen gegebenen Act bezeichnet τετέλεσται. So kann denn also nicht dies der Sinn der Stelle sein: „Wer Gottes Gebote hält, der liebt wahrhaft in der Liebe zu Gott“, oder „die Erfüllung der Gebote läßt in der That eine vollendete Liebe zu Gott erkennen.“ — Ueber alle Schwierigkeiten kommt man hinaus, wenn man den gegensätzlichen Parallelismus zwischen B. 5 und B. 4 im Auge behält. Was behaupteten die Gnostiker, während sie Gottes Gebote doch nicht hielten? Daß sie Gott erkannt hätten. Dies spricht ihnen Johannes in den Worten ψεύστης καὶ ab. Was wird er also denen zusprechen, welche Gottes Wort bewahren? Offenbar dies, daß in ihnen jener Act des Gott-erkannt-habens, welcher zugleich ein Von-Gott-erkannt-worden-ist, jene factische Vermählung mit Gott, zu Stande gekommen

sei. So werden also Zwingli, Bullinger, Bengel und Olshausen Recht haben, wenn sie die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ von dieser conjunction cum Deo, von diesem Eingetretensein des gegenseitigen Liebesverhältnisses zwischen Gott und dem Christen verstehen. (Olshausen erinnert sehr passend an die Stelle 1 Cor. 8, 3). Bei dieser Erklärung erscheint nun sowohl das ἀληθῶς, als das τετελειώται, völlig passend. Das erste darum, weil nun nicht von der Liebe als einer Gesinnung oder Action Gottes, sondern von jenem gegenseitigen Zustande der communio und societas und conjunctio die Rede ist, bei dessen Zustandekommen der Mensch seinerseits mitbetheiligt ist, so daß hiernach das ἀληθῶς nicht mehr als eine überflüssige Bemerkung erscheint. Aber auch τετελειώται erscheint nun, nicht von unserer Liebesgesinnung gegen Gott, sondern von dem gegenseitigen Liebesverhältniß zwischen ihm und uns die Rede ist, als vollkommen passend. Denn wo man an einem Menschen sieht, daß er die Gebote Gottes hält, da ist der Schluß, daß in ihm jenes Liebes- und gleichsam Eheverhältniß mit Gott vollendet worden, d. h. völlig zu Stande gekommen und zum Abschluß gebracht worden sein müsse, ganz am Platze. Und so erscheint jene Uebersetzung des τελειοῦν, welche Beza in seiner Auffassung aus mit Unrecht gibt, nämlich: mettre en exécution (verwirklichen, vollziehen), von der richtigen Auffassung aus ganz wohl berechtigt; nicht als ob das Wort τελειοῦν hier eine andere Bedeutung hätte als sonst, sondern weil bei einem Verhältniß die Vollendung desselben nichts anderes ist, als sein Abschluß. Und jenes gegenseitige Verhältniß der Liebe und Lebensgemeinschaft ist in der That mit dem Moment der gläubigen Uebergabe der Seele an Christum abgeschlossen und fertig, während dagegen die Gesinnung der Liebe in uns noch unfertig ist und stets zu wachsen hat.

Und so schließt sich denn eng und wohlvermittelt am Schlusse von B. 5 der weitere Gedanke an: ἐν τούτῳ γινώσκουσιν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν (bereits die dritte Wendung, in welcher der Gedanke, welcher das praktische Ziel des ganzen Abschnitts bildet, ausgesprochen wird). Ἐν τούτῳ bezieht sich nicht auf die Worte ἀληθῶς τετελειώται, da diese Worte, wie wir gesehen haben, nicht unsere Liebesgesinnung, mithin nicht ein Merkmal

enthalten; sondern auf ὅς δ' ἄν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον (Huther). Daran, daß wir seine Gebote halten (und somit das Liebesverhältniß zu Gott als ein in uns vollzogenes erfahren), erkennen wir (das weitere und größere): daß wir in ihm sind. Das Erkenntsein-von-Gott und Gott-erkannt-haben hat sich vertiefend bestimmt als ein Von-Gott-geliebt-werden und Ihn-lieben, und dies bestimmt sich nun wiederum vertiefend als ein Sein-in-Gott, als die Verwirklichung jenes Wortes, welches Christus gesprochen Ev. Joh. 14, 20, wo Christus ebenfalls B. 21 das Halten der Gebote als Kennzeichen beifügt. Wie aber das Von-Gott-erkannt-und-Geliebt-sein und Gott-erkennen-und-lieben ein wirkliches Sein in Gott in sich schließe, ist unschwer einzusehen, sobald man die Stellen Ev. Joh. 14, 20 fg.; 15, 4; 17, 10 und 21 und 23 vergleicht. Der Vater ist in Christo und Christus in den Seinen (17, 23); die Seinen sind wiederum in Christo (15, 4) und mit ihm in Gott. Es strahlt nicht nur jenes Licht der ewigen ἀλήθεια richtend, leuchtend und belebend in sie ein, (worin das „Erkannt-werden“ und „Erkennen“ beruht), sondern durch den menschengewordenen Sohn Gottes, der in ihnen ist, wohnt auch Gott substantiell in ihnen (Joh. 14, 23), und somit haben sie ihrerseits ihr Sein in Gott, da sie durch seine Einwohnung in die Sphäre seiner spezifischen Heilsgegenwart (die ja von seiner schöpferischen Allgegenwart wohl zu unterscheiden ist) aufgenommen sind.

Aber mit einer letzten, vierten Wendung wiederholt Johannes im sechsten Verse seinen praktisch-paränetischen Hauptgedanken. Eben jenes ἐν αὐτῷ μένειν, wovon Christus in den Abschiedsreden (Ev. Joh. 14, 23 in μόνῃν ποιεῖν dem Sinne nach, und 15, 4 und 7 auch dem Worte nach) geredet hatte, und welches von dem ἐν αὐτῷ εἶναι nicht wesentlich verschieden ist*), kann nicht gedacht werden ohne die erkannte und

*) Dies erhellt eben aus einer Vergleichung jener Stellen. Es steht nicht so, daß Johannes B. 6 von dem Eintritt in den Gnadenstand zur Bewahrung desselben, als zu einem andern Gegenstande überginge; als ob das Halten der Gebote als das Kennzeichen des gescheneen Eintritts, das περιπατεῖν κατὰ κλ. aber als das Mittel, um den Gnadenstand zu bewahren, angegeben würde. Offenbar nicht als Mittel der Bewahrung des Gnadenstandes, sondern als eine aus dem vorhandenen

mit Bewußtsein und Entschiedenheit übernommene Verpflichtung (ὀφείλει, debet), nun auch so zu wandeln, wie Christus gewandelt hat. Wer da sagt, er bleibe in ihm, der ist schuldig auch so zu wandeln, wie Christus. In diese Spitze drängt sich die paränetische Mahnung und Warnung vor der gnostisch-antionomistischen Lüge zusammen. Damit kehrt der Gedanke anformell, wie zu B. 4 so zu Kap. 1, 6 zurück, und der Abschnitt erscheint völlig abgerundet.

So wandeln, wie Christus gewandelt hat — in dieser concreten Anschauung wird schließlich aufs Klarste dargestellt, was es heiße: im Lichte wandeln (1, 7) und die Gebote halten (2, 3). Denn in Christo ist das ewige Licht selber Fleisch und der ewige Gesetzeswille Gottes Person geworden. Christus ist das Licht selber (Ev. Joh. 1, 5 und 9) und wandelt im Lichte nicht als in einer ihm fremden Sphäre, sondern als in seinem eigenen Wesen. Christus ist das fleischgewordene vollzogene Gesetz des Vaters; in seiner Person und seinem Wandel stellt sich vollkommen dar, was Gottes Wille sei. Wer nun Gott zu sein und zu bleiben Anspruch macht, der übernimmt damit die Verpflichtung, so*) zu wandeln, wie Christus wandelte, wohlgemerkt: die Verpflichtung. Wo Johannes Kennzeichen des Gnadenstandes redet, nennt er nicht das Wandeln wie Christus wandelte; denn das könnte kein Christ von sich aussagen (vgl. Kap. 1, 8—9), daß sein Wandel dem Wandel Christi gleich — sündlos! — sei. Aber die Verpflichtung, dem Vorbilde Christi nachzuwandeln, muß jeder wahre Christ sich in unermüdbeter Treue und unermüdetem Kampfe gegen den alten Menschen vor die Augen stellen. Wer das nicht thut, hat kein Recht, sich einen Christen zu nennen.

Gnadenstande unausbleiblich sich ergebende Verpflichtung (ὀφείλει) stellt er dieses περιπατεῖν hin.

*) Das οὕτως vor καὶ αὐτός in B. 6 fehlt in A und B, und ist wohl unecht. (Vgl. 2, 27; 3, 3; 4, 17). Der Sinn bleibt aber natürlich derselbe.

Zweiter Theil.

Die Stellung der Leser zum Licht als einem bereits scheinenden.

Kap. 2, 7—29.

Die nun zunächst folgenden Verse Kap. 2, 7—11 werden allgemein von den Auslegern als eine Art Zusatz zu B. 1—6 aufgefaßt. Die Forderung, daß wir so wandeln sollen, wie Christus gewandelt hat, bestimme sich nun näher zu dem Gebot der Bruderliebe, welches Johannes B. 9—11 aufstelle, nachdem er zuvor B. 7—8 gezeigt habe, wiefern dies Gebot ein altes und doch auch wieder ein neues sei.

Bei dieser Auffassung gehen aber die Exegeten im einzelnen weit auseinander, und sind hier und da so rathlos, daß schon das uns an der Richtigkeit jener Auffassung irre machen könnte. Steht man näher zu, und betrachtet zuvörderst nur B. 7—11, so stoßen schon hier die gewichtigsten Bedenken auf. Zunächst muß es auffallen, daß nach der Annahme der meisten ab bedeutendsten Exegeten namentlich der Neuzeit (auch Olshausens) der Apostel schon B. 7—8 von dem Gebote der Bruderliebe reden, und den Lesern zumuthen soll, die B. 7—8 ausgesprochenen sehr feinen Gedanken zu verstehen, während doch die Bruderliebe noch mit keiner Silbe genannt ist, sondern erst nachher B. 9 erwähnt wird. Wenn die Leser den Brief nicht von hinten nach vorne, sondern von vorne nach hinten lasen, so könnten sie bei B. 7—8 schlechterdings nicht errathen, daß Johannes die Bruderliebe im Sinne habe, und könnten daher namentlich bei den Worten B. 8 ὅ ἐστιν ἀληθὲς καὶ sich noch gar nichts bestimmtes denken. Doch gesetzt, Johannes hätte durch solche räthselhafte Redeweise die Hörer nur desto mehr spannen wollen, so thut sich nun aber ein zweites Bedenken auf. Die Worte B. 8: ὅτι ἡ σκοτία καὶ sollen nach allgemeiner Annahme eine Art Nebenbemerkung sein, wodurch die Worte ὅ ἐστιν

ἀληθές κλ. begründet oder erläutert werden sollen; diese letzteren Worte sollen aber selbst wieder nur eine erläuternde Nebenbemerkung sein (sei es, um zu zeigen, wiefern die ἐντολή der Bruderliebe eine „neue“ genannt werden könne, sei es, um zu sagen, daß die Bruderliebe sowohl in Christo als in den Gläubigen ihre wahre Verwirklichung finde). V. 9 soll nun der eigentliche Hauptsatz folgen, um den sich alles bisherige herum bewegt habe; es soll nun den Lesern das Licht aufgehen, von welcher ἐντολή alle diese Aussprüche der beiden vorangehenden Verse gelten. Nun müßte doch erwartet werden, daß diese ἐντολή in selbständiger Form auftrete. Statt dessen tritt sie in einer solchen Form auf, daß sie sich innerlich ganz an die (vermeintliche) Nebenbemerkung: ὅτι ἡ σκοτία παράγει καὶ κλ. anschließt. „Wer da sagt, er sei im Lichte, und hasset seinen Bruder, der ist noch bis jetzt in Finsterniß“, das heißt also: für den gilt das ἡ σκοτία παράγεται nicht (Ebenso finden wir beim Gegensatz V. 10. ein: ἐν τῷ μένει.). Dadurch ist der Gedanke V. 9 in eine solche Abhängigkeit von den Worten V. 8 ὅτι ἡ σκοτία κλ. gesetzt, daß es schon dieserhalb nicht recht denkbar erscheinen will, daß V. 8 eine Nebenbemerkung und V. 9 der Hauptsatz sein soll.

Und schauen wir nunrittens das Gedankenverhältniß V. 7—8 näher an, so treten die Schlußworte des achten Verses noch entschiedener als der eigentliche Mittelpunkt der Gedanken- gruppe heraus. Daß er kein neues, sondern das alte Gebot den Lesern schreibe, welches sie von Anfang besaßen, damit beginnt der Apostel den Abschnitt. Dann eröffnet er, welches das alte Gebot sei; es ist (so sagt er) ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. Hiermit hat er den Inhalt der παλαιὰ ἐντολή genannt, und hat denselben nicht auf die Bruderliebe restringirt, sondern als ihren Inhalt ganz allgemein das den Lesern verkündete Wort (von Christo) hingestellt. Parallel mit dieser Eröffnung steht nun die Aussage V. 8, daß er auch wiederum eine neue ἐντολή ihnen schreibe, „das was wahrhaftig in Christo und in euch ist: daß die Finsterniß vergangen ist und das wahrhaftige Licht bereits scheint.“ Dem Parallelismus der beiden Verse nach wird ὁ ἀληθὲς ἐστὶν κλ., ὅτι κλ. wiederum den Inhalt der καινὴ ἐντολή angeben sollen. Und wie trefflich schließt sich nun

alles zusammen! Die alte ἐντολή war der ihnen von Anfang verkündete λόγος; den Gesammtinhalt dieses λόγος ἀκουσθεῖς hatte Johannes Kap. 1, 5 (wo derselbe ebenfalls als ἀγγελία ἦν ἀκηκόαμεν κ' αὐτοῦ καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν — also dem Sinne nach als λόγος ὃν ἠκούσατε — bezeichnet ist) in die Worte gefaßt: τι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν κλ. Die neue ἐντολή ist diese: ὅτι ἡ κοτρία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Johannes sagt kein Wort, um beide ἐντολαὶ als identisch zu bezeichnen, sondern er sagt von der Kap. 1, 5 — , 6 besprochenen ἐντολή, daß sie keine neue, sondern eine den Jhern von jeher verkündigte sei, und alsdann kündigt er an, daß er auch eine andere, eine neue ἐντολή ihnen nunmehr zu verkünden im Begriffe stehe. Neu ist dieselbe nicht nur 1) als sie von der ersteren unterschiedene — denn es tritt ja nun die stimmte Modification auf, daß das ewig seiende Licht ein bereits erschienenenes ist, — ἐν αὐτῷ, wiefern in Christo objectiv das Licht für die Welt aufgegangen ist und die Finsterniß überwunden hat, und ἐν ὑμῖν, wiefern auch den Lesern subjectiv das Licht des Evangeliums bereits aufgegangen ist und sie auch objectiv von der Finsterniß zum Lichte gedrungen sind — sondern neu ist sie auch 2) den Lesern gegenüber, weil die Folgerungen, die B. 9—25 aus ihr entwickelt werden, jetzt zum erstenmale in solcher Weise den Ephesern eingeschärft werden.

Gewiß würde sich dies so einfache, klare und harmonische Gedankenverhältniß den Auslegern nicht verhält haben, wenn sie sich durch den Ausdruck ἐντολή nicht hätten irre machen lassen. Sie meinten, nur eine formell als Gebot auftretende Forderung könne mit ἐντολή bezeichnet werden. Aber wenn der Apostel selber den λόγος ὃν ἠκούσατε als Inhalt der παλαιὰ ἐντολή angibt, zeigt er damit deutlich genug, wie er das Wort ἐντολή verwenden haben will. Denn diesen λόγος ὃν ἠκούσατε auf die Forderung B. 3 oder B. 6 zu beschränken, ist wiederum reine Willkür. 'Ο λόγος ὃν ἠκούσατε ist nichts anderes, als was Kap. 1, 5 mit gleicher Allgemeinheit ἡ ἀγγελία ἦν κλ. genannt worden war. Es ist die Verkündigung: daß Gott Licht ist, und als eine ἐντολή kann Johannes diese Verkündigung bezeichnen, wiefern dieselbe eben nicht ein bloßer Lehrsatz ist, inwiefern sie vielmehr unmittelbar (Kap. 1, 6—10) zur sittlich-religiösen For-

berung sich gestaltet hat. Ebenso ist die neue Verkündigung, daß die Finsterniß vergangen ist, und das Licht bereits (wie in der Welt so „in euch“) scheint, kein bloßer theoretischer Lehrsatz, sondern gestaltet sich ebenso unmittelbar zu einer ἐντολὴ an die Leser, und wird daher ebenso und in gleichem Sinn als ἐντολὴ bezeichnet.

Die Worte ὅτι ἡ σκοτία κλ. B. 8 laufen mithin den Worten Kap. 1, 5 ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ parallel, und enthalten den Mittelpunkt und Hauptgedanken des neuen Abschnittes; und B. 9 fg. werden ganz ebenso die einzelnen daraus sich ergebenden praktischen Folgerungen entwickelt, wie Kap. 1, 6—10 die praktischen Folgerungen aus jenem ersten Hauptsatz 1, 5. Ist doch selbst der Form nach 2, 9—11 völlig parallel mit 1, 6—7! Es zeigt sich also B. 9—11, wiesem der Satz ὅτι ἡ σκοτία κλ. als eine ἐντολὴ habe bezeichnet werden können.

Auch ist von vornherein klar, warum gerade die Bruderliebe es ist, die sich als nächste praktische Folgerung aus dem neuen ἐντολὴ B. 8 ergibt*). Daraus, daß Gott seinem ewigen Wesen nach Licht ist (1, 5) ergab sich, daß, wer mit Gott in Gemeinschaft stehen will, gleich ihm Licht sein muß, und nicht in Finsterniß wandeln darf. Daraus, daß in Christo objectiv der Welt das Licht aufgegangen ist, und nun in Folge dessen eine Gemeinde derer besteht, in denen auch subjectiv das Licht aufgegangen ist, ergibt sich, daß eben diese letzteren einander als Brüder zu lieben haben.

Wir haben bis jetzt nur die Stelle Kap. 2, 7—11 in den Kreis unserer Betrachtung gezogen. Alles, was wir hier gefunden haben, bestätigt sich aber aufs glänzendste, wenn wir unsern Blick nun erweitern und den ganzen Abschnitt bis B. 25 in den Kreis unserer Betrachtung ziehen. Wie wurde es doch von der falschen Voraussetzung aus, daß das Gebot der Bruderliebe B. 9 mit der καινὴ ἐντολὴ gemeint sei, und daß die Bruderliebe den Inhalt des neuen Abschnittes bilde, den Auslegern

*) Dies zur Antwort auf die Frage von Dülsterbiedt (S. 197): „Woher kommt doch da B. 9 auf einmal die Bruderliebe, wenn der Apostel bis dahin an diese gar nicht gedacht hatte?“

so schwer und unmöglich, zwischen B. 7—11 und B. 12—25 auch nur irgend einen innerlich geordneten Zusammenhang nachzuweisen! Der kaum begonnene Abschnitt von der Bruderliebe war mit B. 11 auch schon wieder zu Ende. Johannes sollte B. 7—8 mit Emphase zur Bruderliebe als einem „neuen Gebot“ übergehen, aber nur, um sogleich wieder davon abzuspringen, auf ganz andere Gegenstände überzugehen, und erst Kap. 3, 11 fg. zu einer eigentlichen Exposition jenes Gebotes zurückzukehren! Zwischen Kap. 2, B. 11 und B. 12 wollte sich gar kein Zusammenhang finden; man machte eben in Gedanken zwischen beide Verse einen dicken Strich, und tröstete sich, es fange hier ein neuer Haupttheil — aber freilich völlig unvermittelt! — an.

Sobald man dagegen das richtige Verhältniß von 2, 8 zu 1, 5 erkennt, und einseht, daß der Satz ὅτι ἡ σκοτία καὶ B. 8 das Thema des neuen Abschnitts enthält, so stellt sich auch sofort eine überraschend schöne Harmonie des ganzen Gedankenbaus dar. Ueberall bis B. 25 ist und bleibt dies der beherrschende Grundgedanke: daß für die Welt objectiv und für die Leser subjectiv das Licht erschienen und die Finsterniß vergangen ist.

Eine doppelte praktische Folgerung nämlich ergibt sich aus diesem Grundgedanken, eine positive und eine negative. Erstlich B. 9—11 die positive, daß der, in welchem das Licht aufgegangen, die Andern, die gleich ihm von der Finsterniß zum Lichte bereits durchgedrungen sind, lieben muß. Zweitens eine negative B. 12—25, welche sich aber ihrerseits wieder in zwei Forderungen spaltet. Der Grundgedanke, daß die Leser bereits jetzt zum Licht durchgedrungen sind, wird nämlich zuvörderst B. 12—14 nach einer doppelten Richtung hin entfaltet: sie haben den Vater erkannt, und: sie haben den Argen überwunden. Darum, weil dies der Fall, kann ihnen Johannes seinen Brief schreiben; darum, weil es der Fall, hat er ihnen auch sein Evangelium schreiben können. Es folgt daraus, erstlich daß sie ihr Herz nicht an die Welt hängen sollen (B. 15—17); zweitens, daß sie der empfangenen Lehre treu bleiben, und die (cerinthische) Gnosis als Abfall und Widerchristenthum fliehen sollen (B. 18—27). B. 9—11 wird also ihr positives Verhalten zu der Gemeinde des Lichtes, B. 15—25 wird ihr Verhalten gegen das, „was

σκοτία ist, normirt. V. 28—29 bilden, wie wir sehen werden, die Ueberleitung zum folgenden Theil.

Der ganze Abschnitt betrachtet also das Licht als ein in die Geschichte geschichtlich eingetretenes; er hat es nicht mehr mit dem Licht, insofern dasselbe das ewige Wesen Gottes ist, zu thun, sondern mit dem Licht, insofern auf Erden durch Christum eine Gemeinde derer gestiftet ist, welche von der Finsterniß befreit und mit Gott, dem ewigen Lichte, in Gemeinschaft getreten sind *).

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen gehen wir nun zur Erklärung des Einzelnen über.

V. 7 fg. Mit der Anrede ἀγαπητοί (denn so ist nach den besten Zeugnissen, gegen die Recepta ἀδελφοί, zu lesen), beginnt Johannes den neuen Abschnitt. Es ist seine Art, neue Hauptabschnitte oder Unterabtheilungen mit einer derartigen, das Gemüth der Leser zu neuer Aufmerksamkeit aufrufenden Anrede zu beginnen (mit Kap. 2, 1 vgl. 3, 2 und 7 und 18 und 4, 1 und 7 und 11).

Οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, hier beginnt unmittelbar jenes unsichere Schwanken der Exegeten. Augustin, Beda, die meisten griechischen Väter, Luther, Calvin, Grotius, Wolf, S. G. Lange, Bengel, Knapp, de Wette, Neander, Sander, Düsterdieck, Luther beziehen den Begriff der ἐντολὴ vorwärts auf das, was Johannes V. 9 zu sagen im Sinne habe, „Es ist kein neues Gebot, sondern das alte, was ihr von Anfang hattet, aber wiederum doch in gewissem Sinne ein neues, (wenn ich euch schreibe): Wer da sagt, er sei im Licht, und hasset seinen Bruder, der ist bis jetzt noch in der Finsterniß.“ Diese Auffassung bedarf nach dem oben gesagten keiner weiteren Widerlegung. Andere, wie Zwingli, Bullinger, Beza, Socin, Schmid, Piscator, Episcopius, Flacius, Calov, J. Lange, Steinhofer, Schott, Rücke, Frijsche u. a. fühlten wenigstens die Unnatur, ἐντολὴ vorwärts auf V. 9 zu beziehen, und bezogen es

*) Hierdurch wird dann unmittelbar wieder der dritte Abschnitt (Kap. 3) vorbereitet, wo von der Feindschaft der Finsterniß gegen diese Kinder des Lichtes, und von der Stellung der letzteren dieser Feindschaft gegenüber die Rede ist.

schwärts auf V. 6. Der Apostel wehre dem Einwurf, als ob eine neue Lehre verkünde, wenn er zum Wandel nach dem Vorbild Christi ermahne. Cum ad innocentiam vitae hortor, et nectum filii Dei exemplum propono, nihil novi propono, sed id orsus, quod habuistis ab ipso statim religionis initio. Sermo 1, i. e. illa praedicatio, quam audistis ab initio per legem et prophetas, hoc ipsum praeceptum est, quod jam nunc proferimus (Zullinger). Allein auch hier hat die Beschränkung auf V. 6 ein unklares Schwanzen zur Folge. Daß die Mahnung zur vitae innocentia eine neue sei, wird kein Jude, daß die zum Wandel nach Christi Vorbild eine neue sei, wird kein Christ den Aposteln vorgeworfen haben; ersterem Vorwurf zu begegnen, war ganz — letzterem zu begegnen, war den christlichen Lesern gegenüber unnöthig. Die ganze Annahme einer apologetischen Tendenz dieser Worte ist daher verfehlt. Καινή und παλαιά bezieht sich nicht auf das, was den Juden oder den Christen als neu oder als alt erscheinen möchte, sondern bezeichnet einfach den Gegenstand dessen, was bereits von jeher den Lesern verkündet ist (Kap. 1, 5 fg.), und dessen, was ihnen nun als neues verkündet werden soll. Der Begriff παλαιά wird von Johannes selbst erklärt durch ἢν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς. Wer nun unter der πολλή das Gebot der Bruderliebe versteht, und in Folge dessen die alte ἐντολή für identisch mit der neuen erklärt, der geräth hier in unentwirrbare Schwierigkeiten. Calvin, Lücke, de Wette, Leander, Düsterdieck und Luther beziehen ἀπ' ἀρχῆς auf den Anfang des christlichen Lebens in den Lesern: „Schon seit ihr Christen seid, ist euch das Gebot der Bruderliebe verkündigt worden, und insofern ist es ein altes Gebot. Es ist aber auch ein neues, denn daß es ein neues ist, erweist sich als wahr in Christo (insofern er es zuerst durch Wort und Vorbild dargestellt hat) und in euch (sofern ihr es erst mit dem Glauben empfangen habt)“. Wo kommt denn aber bei dieser Erklärung der begriffliche Gegensatz zwischen παλαιά und καινή hin? Ist soll das Gebot sein, sofern die Christen es schon seit ihrer Belehrung — neu, sofern sie es erst seit ihrer Belehrung haben*). Das wäre denn doch eine wahrhaft unwürdige Ge-

*) Vgl. Düsterdieck S. 206 fg.: „Die ganze Pointe des johanneischen

bankeuspielererei; der terminus a quo wäre für das altseienbe der gleiche, wie für das neu-seienbe; es wäre, wie wenn man zu jemanden sagen wollte: „Du bist schon alt, weil du schon vierzig Jahre alt bist, du bist aber auch noch jung, weil du erst vierzig Jahre alt bist.“ Und abgesehen von dieser platten Spielerei des Gedankens wäre es ja nicht einmal objectiv richtig und wahr, daß erst Christus das Gebot der Bruderliebe „durch Wort und That“ (Luther) gegeben hätte. Ein Blick in den Pentateuch (z. B. 2 Mos. 23, 4—5!) lehrt das Gegentheil. — Wenn man also unter der ἐντολή das Gebot der Bruderliebe verstehen dürfte, müßte man dann ἀπ’ ἀρχῆς (mit den Griechen, Grotius, Wolf u. a.) auf die Zeit vor Christo beziehen.

Allein da entsteht nun die neue Schwierigkeit, daß die Leser vorzugsweise Heidenchristen waren, von denen nicht gesagt werden konnte, daß sie schon vor ihrer Bekehrung, als Heiden, die auf die Nächstenliebe bezüglichen Gebote des Pentateuch befaßt hätten. — Diejenigen Ausleger, welche (wie Lücke) ἐντολή auf B. 6 oder allgemein auf die Forderung der innocentia vitae beziehen, verstehen insgemein ἀρχῆς von den Zeiten vor Christo, insofern schon im Alten Testament der Wandel nach Gottes Geboten, und in den Propheten sogar den Wandel nach dem Vorbild des Messias gefordert worden sei. Aber hier erhebt sich von neuem die Schwierigkeit, daß Johannes an heidenchristliche Leser schrieb.

Orymoron kann ja nur darauf beruhen, daß die Beziehung, in welcher man dieselbe ἐντολή von demselben Standpunkte ἀπ’ ἀρχῆς aus anschaut, wechselt. Schaue ich von diesem Standpunkt aus in die christliche Zeit der Leser hinein, so erscheint die ἐντολή als eine längst bekannte; die Leser haben sie von Anfang an als das wesentliche Gebot gehört; andererseits, schaue ich von jenem Standpunkt in die vor jenem Anfange liegende Zeit der Leser, so erscheint nothwendig dasselbe Gebot als ein neues, wesentlich christliches, für die Leser erst mit jenem Anfang beginnendes.“ — So Dillsterdieck. Allein es ist wohl von vornherein klar, daß wenn die Reflexion des Apostels sich überhaupt einmal über die Bekehrung der Leser hinaus rückwärts in die Zeit, da sie noch Heiden waren, gerichtet hätte, er alsdann den Zeitpunkt ihrer Bekehrung nicht mit dem schlechtthinigen absoluten Ausdruck ἀπ’ ἀρχῆς hätte bezeichnen können. Diesen Ausdruck kann er offenbar nur brauchen, indem er von der vorchristlichen Periode ihres Lebens ganz absieht.

Alles ebnet sich, sobald wir erkennen, daß mit der alten und neuen ἐντολή nicht ein und dieselbe, und zwar das Gebot der Bruderliebe, gemeint sei, sondern mit der alten ἐντολή dasjenige, was Johannes B. 7 ausdrücklich als Inhalt der παλαιά ἐντολή nennt, und was, wie wir schon gesehen haben, nichts anderes ist, als jene ἀγγελία (1, 5), welche in dem Satze ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ ihren Kernpunkt und ihre Zusammenfassung hat — mit der neuen ἐντολή hingegen dasjenige, was Johannes B. 8 neues hinzuzufügen im Sinne hat.

Wiefern nennt er nun jene eine παλαιά, diese aber eine καινή? „Nicht ein neu Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehöret habt.“*) Aus dem λόγος ὃν ἤκούσατε erklärt sich das εἶχετε ἀπ’ ἀρχῆς. Der λόγος ὃν ἤκούσατε aber ist jene ἀγγελία (1, 5) ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν; es ist jene von jeher den Christen verkündete Botschaft, die sich in dem Worte, daß Gott Licht ist, zusammenfaßt, und in den Folgerungen Kap. 1, 6 — 2, 6 auseinanderlegt. Das alles sind Wahrheiten, welche die Leser ἀπ’ ἀρχῆς, d. h. seit ihrer Belehrung zum Christenthum kannten. — Aber indem ihnen Johannes die alte Wahrheit ans Herz legt, ist er doch veranlaßt, ihnen auch eine neue, d. h. bis jetzt noch nicht ans Herz gelegte, ἐντολή (eine, praktische Anforderungen unmittelbar in sich schließende Wahrheit) ans Herz zu legen. Die letztere ist mit der ersteren nicht einerlei, wenn sie auch identisch ist und aus ihr hervortwächst. Es ist die Wahrheit: daß die Finsterniß vorüber ist und das Licht jetzt scheint. Als trockner Lehrsatz betrachtet, war freilich diese Wahrheit den Lesern auch keine Neuigkeit; aber Johannes versteht unter der „ἐντολή“ ὅτι ἡ σκοτία κλ. nicht einen Lehrsatz, sondern jene Wahrheit sofern sie zu praktischen Forderungen sich gestaltet (s. oben die Vorbemerkungen z. d. Abschn.), jene Wahrheit mit und in den Forderungen, die aus ihr sich ergeben. Und so angesehen, ist diese Wahrheit allerdings eine

*) Die Worte ἀπ’ ἀρχῆς, die nach den Worten ὃν ἤκούσατε in der Recepta stehen, sind entschieden und anerkannt unecht.

neue für die Leser. Es sind die neuen, für das johanneische Zeitalter spezifisch nothwendigen Mahnungen und Warnungen, welche als etwas neues nun entwickelt werden sollen; die Warnung: die erste Liebe nicht zu verlassen, die Mahnung: die Werke der Gnostiker zu hassen (vgl. Ephesus Offenb. Joh. 2, 4 fg.)

B. 8. Πάλιν wird von Düsterbiedt, Brückner, Huther und allen denen, welche das „neue Gebot“ für einerlei mit dem „alten“ halten, fälschlich und ungrammatisch zu καινή, anstatt zum Verbum γράφω bezogen. Nach der Ansicht jener Ausleger soll Johannes sagen: das eine und dasselbe Gebot, welches ich als ein altes schreibe, schreibe ich auch wiederum als ein „neues“; aber das sagt er eben nicht, und de Wette ist ehrlich genug zuzugestehen: „Es heißt nicht: wiederum nenne ich es ein neues Gebot; nur die stillschweigende Voraussetzung macht dies Gebot zu demselben, von dem vorher die Rede ist.“ Freilich nur die stillschweigende Voraussetzung de Wette's, nicht die des Apostels! Der Apostel unterscheidet vielmehr ganz deutlich beide ἐντολαὶ ihrem Inhalte nach. Von der παλαιά hat er B. 7 gesagt, es sei ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. Den Inhalt der καινή dagegen gibt er an in den Worten: ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν *), ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

Bei den Worten ὃ ἐστὶν ἀληθὲς κλ. gerathen jene Ausleger, welche die beiden ἐντολαὶ identificiren und von der Brudersliebe verstehen, abermals in ein Nest von Schwierigkeiten hinein. Sie, und nicht sie allein, sondern auch die übrigen alle, fassen den Satz ὅτι ἡ σκοτία κλ. als einen die Worte ὃ ἐστὶν ἀληθὲς begründenden Zusatz, und übersetzen demgemäß ὅτι nicht mit „daß“, sondern mit „denn“ oder „weil.“ Nun sind sie von vornherein genöthigt, in den Worten ὃ ἐστὶν ἀληθὲς κλ. einen solchen Gedanken zu finden, welchem der Satz mit ὅτι zur Begründung dienen könne. Sehen wir nun von dem wunderlichen Einfall des Erasmus, Bullinger, Episcopus und Grotius ab, welche die Worte ὃ ἐστὶν καὶ ἐν ὑμῖν für eine

*) Cod. A liest ἡμῖν; B C Decumenius u. a. ὑμῖν. Die letztere Lesart ist daher äußerlich besser beglaubigt und wird mit Recht für die echte gehalten. Für den Sinn ist die Variante völlig irrelevant.

Parenthese halten, und übersetzen: quod in illo verum est, id etiam in vobis verum est und von der noch wunderlicheren von Lange: „quisquis verus est, d. h. jeder echte Christ, soll mit ihm und auch mit euch vereinigt sein“ (Seltsamkeiten, die keiner Widerlegung bedürfen), so bleiben vornehmlich zwei Erklärungsweisen übrig. Nach Socin, Flacius, Calov, Morus, de Wette, Lücke, Meander und Luther*) ist ö eine Apposition zu dem in den vorangehenden Worten latenten Urtheil: „diese ἐντολή ist auch eine neue.“ Hat man die vorangehenden Worte erst fälschlich so interpretirt: „Dies nämliche Gebot schreibe ich euch als ein auch wiederum neu seiendes“, so liegt dann darin allerdings auch das Urtheil: „Dies Gebot ist ein neues.“ Auf dies in den vorangehenden Worten angeblich latirende Urtheil soll sich nun ö als Apposition beziehen. „Der Satz, daß das Gebot (sei es: das Gebot B. 6, sei es: das der Bruderliebe B. 9) ein neues Gebot sei, ist ein wahrer, richtiger Satz, und erweist sich als wahr in Christo“, nämlich insofern jenes Gebot „nicht schon vor ihm existirte, er es vielmehr zuerst durch Wort und Vorbild dargestellt hat“ (Luther) und „in euch den Gläubigen, sofern ihr es nicht schon früher besaßet, sondern erst in und mit eurem Glauben empfangen habt.“ — Zur Begründung dieses Interpretaments beruft sich Luther insonderheit darauf, daß ἀληθής bei Johannes „constant“ die Richtigkeit einer „Ausgabe“ bezeichne! Daß das gerade Gegentheil wahr ist, daß nämlich ἀληθής bei Johannes immer die reale Verwirklichung einer Sache oder Forderung oder Idee bezeichne, haben wir oben zu B. 5 gesehen, wo ἀληθώς den Gegensatz zu den Worten ψεύτης ἐστὶν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστὶν bildet. Ebenso dürfte es eine mehr kühne als wahre Behauptung sein, daß nach Luther das Gebot der Bruderliebe (oder nach Anderen gar das des τηρεῖν τὰς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ!) „nicht schon vor Christo existirte.“ — Etwas plausibler ist die andere, von Decumenius, Luther, Zwingli, Knapp, Baumgarten-Crusius, Semler, Frommann, Düsterdieck vertretene Erklärung, wonach ö nicht appositioneller Zusatz, sondern ein auf den Inhalt der

*) Luther führt fälschlich auch Calvin als einen Vertreter dieser Ansicht an.

καινή ἐντολή bezüglichlicher Relativsatz sein soll. Der reale Inhalt der ἐντολή sei in Christo und in den Lesern verwirklicht. Allein der von Lücke mit Recht hiergegen erhobene Einwurf, daß es dann heißen müßte: ἡ ἐστὶν ἀληθῆς ist durch die Entgegnung Düsterdieds, daß nicht die ἐντολή als solche, sondern ihr Inhalt, in Christo und den Christen verwirklicht sei, keineswegs beseitigt. Denn „das in der ἐντολή geforderte“ ist doch eben nichts anderes, als die ἐντολή selbst. Die Forderung selbst ist in Christo verwirklicht, wenn ihr Inhalt in ihm verwirklicht ist. Wie unnatürlich dieses ö wäre, sieht man am besten aus der künstlichen Umschreibung, deren Düsterdied bedarf, um dasselbe deutlich zu machen: „indem ich dies Gebot euch schreibe, fordere ich von euch den Liebeswandel, welcher wahr ist in Ihm und in euch, deshalb wahr, weil schon (auch in euch) die Finsterniß vergeht und das wahrhaftige Licht schon scheint.“ Das beste muß hier eben supplirt werden. Auch sieht man nicht ein, warum das bestimmtere: „Der Liebeswandel sei in Christo und den Gläubigen bereits zu einer Wahrheit geworden“, begründet werden solle durch das unbestimmtere: „Die Finsterniß vergehe, und das wahre Licht scheine schon.“

Sobald man das richtige Gedankenverhältniß im ganzen eingesehen hat, schwinden alle diese Schwierigkeiten von selbst. Ὅτι ist nicht mit „weil“, sondern mit „daß“ zu übersetzen, und leitet den Inhalt der καινή ἐντολή ein. Sowie die παλαιά ἐντολή nichts anderes war, als der λόγος, ὃν ἠκούσατε, nämlich die Wahrheit ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν, so ist die καινή ἐντολή der Satz: ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς ἤδη φαίνει. Das Relativsätzchen ὃ hängt nicht von ἐντολή ab, sondern von dem nachfolgenden Satze ὅτι κλ., zu dem es sich als eine vorangestellte Apposition verhält. „Wiederum schreibe ich eine neue ἐντολή, nämlich das, was seine Wahrheit hat, in Ihm und in euch: daß die Finsterniß im Vergehen begriffen ist, und das wahrhaftige Licht bereits scheint.“ Die Hinweisung auf das Licht als ewiges Wesen Gottes war die παλαιά ἐντολή; die Hinweisung auf das zeitlich auf Erden, eingetretene Verhältniß eines begonnenen siegreichen Kampfes des Lichtes gegen die Finsterniß ist das neue (in seiner praktisch paränetischen Bedeutung den

sofern früher noch nicht vorgehaltene), was Johannes nun treiben will.

Die Finsterniß geht vorbei, ist im Vorbeigehn, im Verschwinden begriffen. Zu dem Medium παράγσθαι vgl. 1 Joh. 17 und 1 Cor. 7, 31; παράγσθαι wie παράγειν (welches letztere Johannes aber nur von körperlichem Vorbeigehn braucht v. Joh. 8, 59; 9, 1; vgl. Matth. 9, 9 und 27) bildet an sich einen Gegensatz gegen den Begriff ewiger Dauer, bezeichnet also (wie z. B. B. 17) den Begriff der Vergänglichkeit als einer Wesensqualität; an unserer Stelle aber erhält durch das parallele ὅτι φαίνει der Präsensbegriff eine Betonung. Nicht daß die Finsterniß ihrem Wesen nach etwas vergängliches sei, sondern daß sie gegenwärtig factisch bereits im Weichen und Schwinden begriffen sei, soll gesagt werden. Dem ist parallel, daß das Licht bereits scheint. Gott ist an sich ewig Licht; aber auf Erden war es noch nicht Licht, weil die Finsterniß das Licht Gottes nicht in sich aufnahm und einließ (vgl. Ev. Joh. 1, 5). Jetzt aber ist das anders geworden; das Licht, und zwar τὸ ὡς τὸ ἀληθινόν, das wesenhafte, wahre Licht; hat bereits angefangen auf Erden zu scheinen. Wiefern? das wird durch dasangeschickte Satzglied ὅ ἐστιν ἀληθές κλ. deutlich. Der Satz, daß das Licht bereits scheint, hat eine doppelte Sphäre, in welcher er ein ἀληθές (d. h. nicht: eine theoretische Wahrheit, sondern ein factisch verwirklichtes und seine ἀλήθεια factisch bezeugendes) ist. Erstlich in Christo — denn auf ihn, welcher 1. 7 mit ἐκεῖνος eingeführt war, wird sich dem Sinne nach das von αὐτῷ beziehen müssen, da nicht Gott der Vater, sondern der Menschgewordene Sohn es ist, in welchem das Licht geschichtlich auf Erden zu scheinen angefangen hat*), — erstlich also in Christo, sofern er es ist, dessen Erscheinung im Fleische objectiv jene ἀνατολή ἐξ ὕψους (Luk. 1, 78) war, von der Luther singt:

Das ew'ge Licht geht da herein,
Gibt der Welt einen neuen Schein;

Sodann aber ἐν ὑμῖν, in den ephesinischen Lesern selber (und

*) Auch unter der irrigen Voraussetzung, daß der Satz ὅ ἐστιν κλ. sich auf die Bruderliebe beziehe, erklären die meisten Ausleger ἐν αὐτῷ von Christo.

ebenso in allen damaligen Christen, und ebenso auch in allen wahren und lebendigen Christen, die je diesen Brief lesen), da in einem jeden, welcher in bußfertigem Glauben Christum ergriffen hat, nun auch subjectiv die Nacht vorbei, die Finsterniß im Weichen begriffen und das wahrhaftige Licht ein bereits scheinendes ist. Wie wiederum Luther singt:

Es leucht wohl mitten in die Nacht,
Und uns des Lichtes Kinder macht.

Das ist also das Neue, worauf Johannes den Blick seiner Leser jetzt lenken will, daß in dem damaligen Zeitpunkte eine Krisis zwischen dem Licht und der Finsterniß auf Erden bereits begonnen habe, deren Anfang und Ausgangspunkt Christi Erscheinung im Fleische sei, an der aber auch sie, jeder an seinem Theile, sich zu betheiligen haben. Als theoretischer Lehrsatz war dies, wie schon oben bemerkt worden, den Lesern freilich keine Neuigkeit; aber als ἐντολή, als ein zu praktischen Anforderungen sich gestaltende lebendige Wahrheit war es allerdings ein neues, wie das am deutlichsten aus den Anforderungen erhellt, welche B. 9—25 aus dieser ἐντολή sich entwickeln. Denn gerade diese, so geartete Mahnung zur Bruderliebe B. 9—11 ist eine nicht dem paulinischen, petrinischen, jakobischen Lehrkreis angehörige, sondern eine ganz specifisch johanneische, sie gehört in dieser Gestalt recht eigentlich jenem Jünger an, welcher nach durchaus glaubwürdiger Ueberlieferung als hochbetagter Greis sein ganzes Testament in die Worte zusammengefaßt hat: „Kindelein liebet euch untereinander.“ Und vollends die Warnungen vor dem antichristischen Wesen der Gnostiker waren in einer früheren Periode gar nicht einmal möglich gewesen. Als eine καινὴ ἐντολή bezeichnet also Johannes den Satz B. 8 mit seinen Folgerungen, nicht daß derselbe den Lesern ein unerhört neues gewesen, nicht daß Johannes niemals mündlich schon ähnliches geredet hätte, sondern weil derselbe die specifisch johanneische Botschaft in sich schloß, welche im Vergleich mit dem, was die kleinasiatischen Christen in früheren Jahrzehnten von Paulus gehört hatten (ἀπ' ἀρχῆς), allerdings ein neues war. Es war das neue Gebot, das gerade Johannes zu der alten Botschaft beizufügen und aus ihr zu

entwickeln berufen war, und welches er, mag er es auch zuvor schon mündlich bei Gelegenheit hier und da entwickelt haben, doch eben hier zuerst in schriftlicher Concentration und voller Rundung testamentarisch für die ganze Christenheit niederlegte.

Nach dieser positiven Darlegung des Gedankens von V. 8 ist es nicht nöthig, das Chaos verschiedener Deutungen der einzelnen Worte dieses Verses eingehend zu widerlegen*).

V. 9—11. Ganz so, wie sich Kap. 1 V. 6 an V. 5 schloß, schließt sich hier V. 9 an V. 8. Dort war der Satz vorangegangen, daß Gott Licht ist — Gott war der Subjects-, Licht der Prädicatsbegriff — und es ergab sich daraus die unmittelbare Folgerung, daß, wenn wir behaupten, mit dem Subject, Gott Gemeinschaft zu haben, wir dies durch die Theilnahme an seinem Prädicat und Wesen bethätigen müssen. Hier an unserer Stelle geht der Satz voraus, daß das Licht bereits scheint — hier ist τὸ φῶς der Subjects-begriff — und so folgt an, daß, wer sich diesen Subjects-begriff zueignet, d. h. wer da sagt, er sei im Lichte, dies durch die Liebe zu denen, die gleich ihm im Lichte sind, bethätigen müsse.

In dem Satze: τὸ φῶς ἦδη φαίνει liegt ja eben ausgesprochen, daß auf Erden bereits geschichtlich eine Sphäre vorhanden sei, innerhalb deren das Licht als erleuchtende und erhellende, umwandelnde Macht sich bethätigt haben, also eine Gemeinde derer, in denen das Factum ὅτι τὸ φῶς ἦδη φαίνει ein ἀληθές geworden sei. Wer nun sagt, daß er dieser Sphäre, dieser Gemeinde angehöre, daß er in der geschichtlichen Gegenwart nicht auf der Seite der σκοτία, ἢ παράγεται, sondern bei τῷ φωτί stehe, der muß — es folgt dies mit der allerunmittelbarsten Nothwendigkeit — diese seine Behauptung dadurch als wahr bethätigen, daß er wirklich thut, was er sagt, nämlich wirklich mit den Gliedern dieser Gemeinschaft die Gemeinschaft

*) Grotius, Hunnius, Calov, Semler erklären das παράγεται fälschlich als Perfectum und zwar von der Aufhebung des Gesetzes mit seinen Schattenbildern (1) de Wette und andere verweisen auf Röm. 13, 12, wo aber von der Nähe der Wiederkunft Christi die Rede ist. Calvin, der auch das Präsens perfectisch erklärt, versteht unter der σκοτία einseitig die Verfinsternung der Heilserkenntniß, während σκοτία bei Johannes ein viel weiterer und tieferer Begriff ist, wie aus Kap. 1, 6 erhellt. Andere anders.

im Lichte vollzieht, welches eben nichts anderes ist, als die Liebe. Denn das Gegentheil der Liebe ist das Gegentheil der Gemeinschaft. Wen ich hasse, mit dem stehe ich nicht gemeinschaftlich auf einer Seite zusammen.

Als ἀδελφοί werden die Glieder dieser Gemeinde des Lichtes bezeichnet, weil sie sammt und sonders aus dem Lichte gezeugt, weil sie „des Lichtes Kinder“ sind, wie Luther sagt. Die Zeugung aus dem Lichte ist aber sachlich nichts anderes als die Zeugung aus dem „unvergänglichen Samen“ (1 Petr. 1, 23) des Wortes und Geistes Gottes, in Folge dessen wir Gott zum Vater haben (Röm. 1, 7; 1 Petr. 1, 17; 1 Joh. 5, 1) und seine Kinder sind (1 Joh. 3, 1).

Wer nun sagt, er sei ἐν τῷ φωτί, er stehe auf Seiten jener durch Christum gegründeten Gemeinde des Lichtes, und doch diejenigen, die als Glieder dieser Gemeinde seine Brüder sein müßten, hasset (also die Gemeinschaft mit ihnen factisch negirt), von dem ist es nicht wahr, daß er im Lichte ist, der ist vielmehr ἔως ἄρτι, bis zur Zeit noch, in der Finsterniß, er gehört noch bis zu dem gegenwärtigen Augenblick factisch in entgegengesetzten Sphäre an. Die Worte ἔως ἄρτι weisen unverkennbar auf V. 8 zurück; es zeigt sich, wie das zeitlich geschichtliche Verhältniß zwischen dem seit Christo begonnenen Reiche des Lichtes und dem daneben noch fortdauernden Reiche der σκοτία von V. 8 an die Basis bildet, worauf die einzelnen Gedanken sich beziehen. Es ist die Frage, ob für den, der V. 9 als redend eingeführt wird, das: ἡ σκοτία παράγεται κλ. bereits ein ἀληθές geworden sei.

Der zehnte Vers ist dem sechsten Vers des ersten Kapitels analog; er fügt der negativen Wendung des Gedankens die positive bei. Wer seinen Bruder liebet, der bleibet im „Licht.“ Hier, wie immer in solchen Fällen, sagt Johannes nicht bloß das platte, logische Gegentheil dessen, was er zuvor als negatives Glied hingestellt hatte, sondern überbietet durch die Position die vorangegangene Negation. (Ganz wie Kap. 1, 7). Wer seinen Bruder hasset, gehört dem Lichte zur Zeit noch nicht an; wer seinen Bruder liebet, der erwahrt damit nicht allein, daß in ihm die Finsterniß vergangen und er bereits wirklich im Lichte sei, sondern — was noch mehr ist — er bleibt auch im

lichte. Die Uebung der brüderlichen Liebe ist selber schon ein Kräftigungs- und Befestigungsmittel des neuen Lebens; aus der brüderlichen Gemeinschaft strömen dem neuen Menschen Stärkungs- und Belebungsquellen seines Glaubens zu; in den Wurzelfasern, mit denen er in der Gemeinschaft der Brüder festwächst, verleiblichen und substantiiren sich die Wurzelfasern, mit denen sein neuer Mensch in Gott festwächst. — So ist dieser Vers in wunderbar schöner Harmonie gerade die Rehrseite von Kap. 1 V. 7. Dort war gesagt, daß wenn wir im Lichte wandeln, daraus die Gemeinschaft mit den Kindern Gottes erwachse; hier wird gesagt, daß die Liebesbethätigung dieser Gemeinschaft uns in der Gemeinschaft des Lichtes, Gottes, halte.

Wie aber der Apostel dort noch das weitere beigelegt hat, daß den im Lichte wandelnden das Blut Christi von aller Sünde nicht Sündenschuld, (siehe oben zu 1, 7) reinige, so fügt er auch hier den analogen Gedanken bei: καὶ σκάνδαλον οὐκ ἔστιν αὐτοῖς. Wenn die neuern Ausleger (namentlich Rüdke, Neander, de Wette, Olshausen, Düsterdieck, Luther) nach Calvins, Luthers und Bengels Vorgang diesen Worten die Bedeutung geben: „es ist für ihn nichts vorhanden, was ihm zum Falle werden könne“, so wird dabei nicht nur jene Feinheit des Gedankenbaues übersehen, sondern auch der Sprache Gewalt angethan. Wohl ist σκάνδαλον die Uebersetzung des hebräischen חֲבִילָה und חֲבִילָה, aber jedesmal kommt es erst auf die Verbindung an, in der dies Wort steht, ob es einen Fallstrick bezeichne, den man Anderen lege, oder einen solchen, dem man selbst erliege. Wenn es Ps. 119, 165 von den Frommen heißt חֲבִילָה לִּי לֹא יִהְיֶה (LXX καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον) so ist hier der Sinn natürlich der: es gibt für sie keinen Fallstrick, der sie zum Falle brächte. An unserer Stelle steht aber nicht αὐτοῖς, sondern ἐν αὐτοῖς, „es ist in ihnen oder an ihnen kein Fallstrick oder Aergerniß.“ Dies ἐν mit Berufung auf Judith 5, 1 (ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίλοις σκάνδαλα) zu erklären, geht natürlich ebenso wenig an, als mit Grotius frischweg zu sagen: ἐν abundat. Ebenso wenig kann, wie Rüdke will, ἐν αὐτοῖς für ἐν τοῖς φθάλμοις αὐτῶν stehen, um so minder, da der Gedanke, daß es „in den Augen“ (oder wie de Wette interpretirt: in dem Ge-

sichtskreise) dieser Christen keinen Anstoß gebe, im Grunde etwas ganz anderes besagen würde, nämlich dies, daß sie subjectiv nichts für einen Fallstrick hielten. Auch kann ἐν nicht die Bedeutung haben, die Neander ihm vindiciren will: bei ihnen, vor ihren Füßen. So sieht sich denn Düsterbied zu dem Zugeständniß gebrungen, es habe sich „in dem Ausdruck ἐν αὐτοῖς die Sache selbst in die sonst bildliche Redeweise eingedrängt“. Es gebe in der Seele jenen αὐτοῖς nichts, das ihnen zum Fallstrick reichen könnte. Und dem stimmt Luther bei.

Allein gesetzt, man wollte sich zu dieser gekünstelten Erklärung der Worte verstehen: wäre denn der resultirende Gedanke wahr? Kann von dem, der die Brüder liebt, gerade dies ausgesagt werden, daß in ihm nichts mehr sei, das ihn zum Falle bringen könne? Muß nicht Düsterbied sogleich selbst wieder diesen so mühsam gewonnenen Gedanken abschwächen durch die Bemerkung, daß „die Veranlassung zum Fallen und Anstoßen auch im Gläubigen noch immer vorhanden ist“, weshalb er denn den gefundenen Satz, daß in seiner Seele kein Fallstrick für ihn selbst mehr sei, sofort reducirt auf den Satz, daß „der heiligenben, jedes σκάνδαλον immer mehr aufhebende Kraft des Blutes Christi gewiß sei“.

Und so gelangt denn am Ende Düsterbied (welcher mehr würdigerweise die Parallele mit 1, 7 hier zu ahnen scheint, so wenig er sie auch klar erkannt hat) nach vielen Umwegen bei einem Ziele an, welches auf viel einfacherem und natürlicherem Wege erreicht wird, wenn man den Worten (namentlich dem ἐν) ihre natürliche, zwangslose Bedeutung läßt. Σκάνδαλον wird hin und wieder zur Uebersetzung von חֲבִילָה u. dgl. gebraucht, heißt aber gewöhnlich im Neuen Testament (Matth. 5, 29; 18, 6—7; 9, 42; 24, 10; 26, 31; Ev. Joh. 16, 1; Luc. 17, 1; Röm. 14, 13; 16, 17; 1 Cor. 1, 23; 2 Cor. 6, 7) Vergerniß im geistigen und sittlichen Sinn, sodaß es gewöhnlich nicht das Bild (Fallstrick), sondern sogleich die Sache selbst bezeichnet, nämlich eine Handlung, durch die man Anderen Anstoß gibt. Wenn es nun heißt: „es ist kein Vergerniß in ihnen“, so heißt das einfach: es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Vergerniß gäben, woran die Brüder Vergerniß nehmen könnten. (Richtig erklären so Bullinger: Vita sua nemini est

stendiculo, Galov, Sachmann). Das Gedoppelte will nämlich Johannes sagen, daß, wer die Brüder liebt, erstlich sich selber im Glauben befestigt, und sodann auch den Brüdern keinen Anstoß gibt, der sie am μένειν ἐν τῷ φωτί hindern könnte. So ist nun auch der Gedanke völlig parallel mit Kap. 1, 7. Wer im Lichte bleibt, der (war dort gesagt) habe Gemeinschaft mit den Brüdern, und erfahre die heiligende Kraft des Blutes Christi. Hier heißt es: Wer die Liebesgemeinschaft mit den Brüdern vollzieht, bleibt im Licht (dies ist die Rehrseite des ersten Gliedes von 1, 7) und gibt Andern kein Aergerniß (dies ist die Rehrseite des andern Gliedes von 1, 7; die heiligende Kraft Christi erweist sich an ihm so, daß er seinerseits wieder den Andern zum Segen und zur Heiligung, nicht zum Aergerniß dient.)

V. 11 wird der Gedanke von V. 9 in verschärfter Weise wiederholt (analog wie Kap. 1 V. 10 der Gedanke von 1, 8 in verschärfter Weise wiederholt worden war). Wer seinen Bruder haßt, der ist erstlich noch in der Finsterniß — dies ist eine Wiederholung des V. 9 gesagten; er gehört noch seinem innern Wesen nach der Sphäre und dem Kreise derjenigen an, die an dem in Christo der Welt aufgegangenen Lichte noch keinen Theil haben; er steht noch außerhalb der Gemeinde der Kinder des Lichtes — sodann aber wandelt er auch in der Finsterniß — Hiermit wird Bezug genommen auf die Kap. 1, 6 eingeführte Kategorie;*) es wird gesagt, daß der Haß gegen die Brüder qualitativ sich charakterisire als jenem Treiben angehörig, da man seine Lebenszwecke und Tendenzen und Ziele in der Sphäre des von Gott abgewendeten sündigen Wesens habe. Beides ist also der Fall; erstlich gehört der den Bruder hassende seiner Person nach noch nicht dem Reich und der Gemeinde des Lichtes an; zweitens gehört sein Wandel zu jener Gattung des περιπατεῖν, welche qualitativ dem Wesen Gottes entgegengesetzt ist. Es folgt

*) Ganz irrig ist es, wenn Rüdke u. a. περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ für ein „bübliches“, εἶναι ἐν τῇ σκοτίᾳ aber für einen „eigentlichen“ Ausdruck halten. Vgl. dagegen Luther. Wir haben zu 1, 5 gesehen, daß ὡς bei Johannes mehr und etwas ganz anderes ist, als was man „ein iß“ zu nennen pflegt. ὡς ist beidemale eigentlich gebraucht, und ναί und περιπατεῖν ebenfalls.

aber ein drittes und viertes. Das dritte ist, daß er οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. Dies bildet den Gegensatz zu dem μένει ἐν τῷ φωτί, aber wieder in potenzirter Weise. Von einem Bleiben im Lichte kann bei ihm ohnehin keine Rede sein, da er noch gar nicht im Lichte ist; es ist aber auch nicht einmal davon die Rede, daß er künftig zum Lichte gelangen könnte. „Er weiß nicht, wohin er geht.“ (Denn die Bedeutung „wohin“ hat wir bei ὑπάγειν hier wie Ev. Joh. 13, 33; 16, 5; und auch sonst oft z. B. Matth. 3, 20, daher Luther, Bullinger, Flacius, Junnius, Calov, Lange, Sander u. a. es mit vollem Rechte mit quo übersetzen). Man darf den Sinn nur nicht (mit Luther) so fassen: sie wissen nicht, daß sie zur Hölle fahren; damit wird eine Bestimmtheit in die Worte gelegt, die nicht in ihnen liegt. Der Gedanke ist der allgemeinere, daß sie zur Zeit noch blindlings im Finstern tappen und trotz ihrem λέγειν ὅτι ἐν τῷ φωτί εἰσι dennoch noch nicht einmal den Weg, um künftig zum Lichte zu gelangen, erkannt haben. Sehen sie ja doch noch nicht einmal soviel, um zu erkennen, daß ihr Haß und ihre Lieblosigkeit gottwidrig und sündlich ist.

Ein praktisch äußerst wichtiges Kriterium, wer den wahren und rechten Glauben habe!

„Denn“ — dies ist das vierte — „die Finsterniß hat ihre Augen verblindet.“ Auch hier hat man nicht (mit Rücke) an ein „Bild“ zu denken (sie wandeln wie Blinde im Finstern); sondern ἡ σκοτία ist die Finsterniß im vollen substantiellen, johanneischen Sinn, jene Urfinsterniß, von der die physische Finsterniß nur ein schwaches Abbild ist. Die Macht der dem Wesen Gottes entgegengesetzten Finsterniß (welche die Selbstsucht und der Tod ist, wie das Licht die Liebe und das Leben) hat ihre Augen blind gemacht, also, daß sie ihre Sünde nicht als Sünde erkennen; denn das ist ja des Lichtes erste Wirkung an und in uns (vgl. oben zu 1, 5 und 8 und 2, 21), daß wir die in uns seiende Finsterniß als Finsterniß, die in uns regierende Sünde, Selbstsucht, Lieblosigkeit, den „Haß“ gegen Gott und die Brüder (vgl. Heidelberger Katechismus Frage 5) als Sünde und Schwärze erkennen. Dagegen ist es die Natur jener geistlichen Finsterniß, dem Auge Blendwerke vorzugaukeln, daß das, was σκοτία ist, ihm als Licht erscheine. (Vgl. Ev. Joh. 9, 41).

Wer also noch den Bruder hassen zu dürfen — wer noch den Haß in all seinen Verkleidungen und Gestalten im Herzen hegen zu dürfen wähnt, und wohl gar meint, dies vertrage sich mit $\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\omega\ \phi\omega\tau\iota$, der zeigt damit nur, daß die $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\alpha$ nicht noch regiert, und so ist er so unklar über seinen Seelenstand $\tau\omega\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\gamma\alpha$) wie über sein Thun.

B. 12—14. Der im zwölften Vers folgende Gedanke: $\kappa\alpha\iota\ \alpha\phi\epsilon\omega\nu\tau\alpha\iota\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \alpha\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \theta\nu\omicron\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ verhält sich merkwürdig zu dem B. 9—11 vorangehenden Gedanken ganz so, wie der zweite Gedanke von Kap. 2, 1 zum ersten Gedanken oder wie Kap. 1, 9 zu 1, 6—7. Neben die Forderung, daß wir nicht sündigen und $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \sigma\kappa\omicron\tau\iota\alpha$ wandeln sollen (welche Forderung sich B. 9—11 nur nach einer speciellen Seite hin bestimmt hat), tritt wieder die Verkündigung, daß wir für die Sünden, die wir begangen haben, Vergebung empfangen (Neander). So zeigt sich schon am Inhalte, daß mit B. 12 eine neue Gedankenreihe, ein neuer Unterabschnitt beginnen wird. Derselbe charakterisirt sich aber auch äußerlich durch die Anrede $\tau\alpha\chi\upsilon\lambda\alpha$, welche der Anrede B. 1 völlig analog und mit ihr gleichbedeutend ist. Daß nämlich die Leser, wenn sie den Brief nicht von hinten nach vorne, sondern von vorne nach hinten lasen, $\tau\alpha\chi\upsilon\lambda\alpha$ nicht anders, als B. 1, nämlich als gemeinsame Anrede an die Gesamtheit (und nicht etwa als specielle Anrede an die dem leiblichen oder geistlichen Alter nach Kleinen, Jungen) auffassen mußten, versteht sich im Grunde von selbst.

Ein neuer Unterabschnitt beginnt also mit B. 12, aber eben ein Unterabschnitt, der dem mit B. 7 begonnenen zweiten Haupttheile, d. i. dem B. 8 hingestellten Thema, durchaus noch untergeordnet ist. So tritt denn auch die Verkündigung der Sündenvergebung an unserer Stelle in einer Form und Modifikation auf, welche ganz und gar dem B. 8 hingestellten Thema — dem zeitlichen Verhältniß der Leser zu dem zeitlich und geschichtlich aufgetretenen Reiche des Lichtes — entspricht. Zweierlei nämlich fällt uns an dem Satze $\acute{\omicron}\tau\iota\ \alpha\phi\epsilon\omega\nu\tau\alpha\iota\ \kappa\lambda.$ auf. Erstlich das Perfectum. Der Apostel sagt nicht, wie B. 1: Wenn aber jemand gegen die Bruderliebe sich verfehlt haben dürfte, so wird ihm diese Sünde vergeben, oder: so hat er einen Fürsprech, durch den sie ihm vergeben werden. Kann;

sondern er sagt: eure Sünden sind euch vergeben; er verweist auf den bereits geschehenen Eintritt der Leser in den Gnadenstand, auf das: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς φαίνεται ἡδὴ — ἐν ὑμῖν. Und eben darum setzt er zweitens die Sündenvergebung in ein anderes Verhältniß zu der Forderung B. 9—11, als sie oben B. 1 zu der Forderung Kap. 1, 6 fg. getreten war. Dort hieß es: wir sollen nicht sündigen; wenn wir aber sündigen, haben wir einen Fürsprech. Hier heißt es: ihr sollt die Brüder lieben, dies schreibe ich euch, weil eure Sünden euch vergeben sind*). Daß nämlich das ὅτι nicht den Inhalt des γράφειν angibt, sondern zur Begründung des Actes des γράφειν hinzugefügt wird, mithin nicht „daß“, sondern „weil“ zu übersetzen ist, geht unverkennbar aus der Analogie der beiden folgenden Verse hervor. (Vgl. Calvin, Beza, Grotius, Beausobre, Rücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Gerlach, Düsterviel, Luther, gegen Socin, Bengel, Paulus, Neander, welche ὅτι mit „daß“ übersetzten, und gegen Luther und Bullinger, welche B. 12 mit „daß“, B. 13—14 mit „weil“ übersetzen. Siehe darüber unten). Γράφω hat hiernach kein ausgesprochenes Object. Der Inhalt des γράφω bestimmt sich eben aus dem vorangehenden; hier zunächst aus B. 8—11. Der Satz, daß es „in euch wie in Christo eine Wahrheit ist, daß das Licht bereits scheint“, sammt den B. 9—11 hieraus gezogenen Folgerungen und Anforderungen — und namentlich die letzteren — kann und darf der Apostel schreiben auf Grund der Thatsache hin, daß die Leser die Vergebung der Sünden bereits empfangen haben, bereits im Gnadenstande sich befinden. Es ist ja die empfangene Vergebung, welche das Herz dazu stimmt, auch Andern zu vergeben. Wem viel vergeben ist, der liebet viel (vgl. Luc. 7, 47; Matth. 18, 33). Allein man wird den Inhalt des γράφω, wenn auch zunächst an das unmittelbar vorangehende gedacht werden mag, doch nicht hierauf beschränken dürfen; Johannes schreibt nicht, wie B. 1, ταῦτα γράφω, sondern ganz allgemein: γράφω, und wir werden sehen, wie auch B. 13 fg. das γράφω und ἔγραψα sich ganz

*) Was die Worte διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ betrifft, so vgl. Olshausen zu Ev. Joh. 1, 12, im zweiten Bande dieses Commentars S. 54, auch Band 1 der vierten Auflage A, S. 240.

allgemein auf alles, was er schreibt, bezieht. Zunächst mußten die Leser bei dem γράφω freilich an das unmittelbar vorangehende denken, und dies bildet gleichsam den Ring der Kette, das Glied der Ueberleitung; aber sofort verallgemeinert sich der in γράφω liegende Gedanke.

Um nun diesen Gang der Verallgemeinerung des Gedankens recht verstehen zu können, müssen wir zunächst den Gesamtbau der Verse 12—14 überblicken. Was vor allem die Lesart betrifft, so sind die Abweichungen nur unbedeutend, und kritisch werthlos. Die Recepta liest beim dritten Satzglied des 13. Verses γράφω statt ἔγραψα, hat aber darin keine einzige kritische Autorität auf ihrer Seite; denn A B C lesen einstimmig ἔγραψα, was denn auch allein in den Bau des Gedankens paßt, indem dem dreimaligen γράφω ein dreimaliges ἔγραψα entspricht. Wenn in einem einzelnen jungen Codex aus dem 15. Jahrhundert das erste Satzglied des 13. Verses, in der Vulgata das erste des 14. fehlt, so sind dies eben Nachlässigkeiten einzelner Abschreiber oder Uebersetzer. Ebenso ist die Variante des cod. B in V. 13: ὁ ἀπ' ἀρχῆς statt τὸν ἀπ' ἀρχῆς umsomehr ein bloßer Schreibfehler, da cod. B V. 14 τὸν ἀπ' ἀρχῆς liest. Der Text steht also, sowie Tischendorf ihn gibt, kritisch gesichert da.

Nun folgt auf die Anrede τεχνία eine Anrede an die πατέρες, sodann eine an die νεανίσκοι, und alle drei Male steht das γράφω ὑμῖν ὅτι. Diesen drei Gliedern entsprechen drei folgende, wo statt der τεχνία die παῖδες eintreten, darauf wieder die πατέρες und νεανίσκοι folgen, statt des dreimaligen γράφω aber ein dreimaliges ἔγραψα steht. Daß τεχνία V. 12 von keinem Leser anders verstanden werden konnte, als V. 1, haben wir schon gesehen; auch die Analogie der Stellen 3, 7; 5, 21 zeigt, daß τεχνία allgemeine Anrede an die Gesamtheit der Leser ist (die Griechen, Calvin, Luther, Beza, Calov, Wolf, S. G. Lange, Morus, Bengel, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander, Düsterdieck, Huther) und nicht (wie Erasmus, Socin, Whiston und J. Lange meinten) eine besondere (leibliche oder geistliche) Altersklasse neben dem πατέρες und νεανίσκοι bezeichnet. Nun ist aber ferner das dritte Glied der zweiten Trias ἔγραψα ὑμῖν νεανίσκοι ὅτι καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν

dem dritten Gliede der ersten Trias γράφω ὑμῖν πεινόμενοι ὅτι νεκροῦκατε τὸν πονηρὸν — und vollends das zweite Glied der zweiten Trias ἔγραψα ὑμῖν πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς dem zweiten Gliede der ersten Trias γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς so parallel und dem Inhalte nach so gleich, daß folgerichtig wohl auch die ersten Glieder der beiden Triaden: γράφω ὑμῖν τεχνία κλ. und ἔγραψα ὑμῖν παιδία einander entsprechen müssen. Und das thun sie auch wirklich dem Inhalte nach; denn das Empfangenhaben der Vergebung der Sünden und das „den Vater erkannt haben“ ist im wesentlichen nicht sehr weit von einander unterschieden. Trotzdem ist es vorschnell gehandelt, wenn Lücke, Sachmann, de Wette, Olshausen*), Düsterviel, Gerlach und Luther nun auch παιδία als gemeinsame Anrede an alle Altersklassen miteinander auffassen. Παιδία kommt nirgends vor (auch B. 18 nicht, vgl. unten) und der Apostel muß doch einen innern Grund gehabt haben, weswegen er mit dem Ausdruck abwechselte. Wiederholt er die πατέρες und πεινόμενοι, so würde er sicherlich auch die τεχνία wiederholt haben, wenn er die Anrede wieder allgemein hätte verstanden wissen wollen. Er ist aber B. 13 von der allgemeinen Anrede an alle seine „Kindelein“ übergegangen zu der Anrede an besondere Altersstufen, und nun verläßt er diesen Gedanken nicht wieder, um noch einmal ins allgemeine zurückzukehren, sondern nachdem er von dem allgemein zu fassenden τεχνία aus zu den besondern Klassen der Väter und Jünglinge übergegangen war, fährt er in der Unterscheidung von Altersklassen fort, und stellt daher in der zweiten Trias der allgemeinen Anrede τεχνία die an eine specielle Altersklasse sich wendende Anrede παιδία gegenüber. Dafür spricht denn auch der beigefügte Satz ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. Denn ob zwar im wesentlichen das Empfangenhaben der Sündenvergebung mit dem Erkannthaben

*) Olshausen hat übrigens, wo er die entgegengesetzte Ansicht erwähnt, die Randbemerkung: „Im ganzen richtig, nur läßt es sich nicht durchführen.“ Und später sagt er: bei den παιδίοις heiße es darum nicht ἔγραψα, sondern nur γράφω, weil „diese erst den Lauf begannen und Johannes ihnen früher noch nichts geschrieben hatte.“ So hätte also Olshausen unter den παιδίοις doch die Kleinen an Alter verstanden.

Gottes als des Vaters der Sache nach identisch ist, so muß doch Johannes wiederum einen Grund gehabt haben, warum er hier nicht, wie bei dem zweiten und dritten Glied, die gleichen Worte entweder völlig genau oder mit einer Erweiterung wiederholt, sondern eine andere Wendung substituirt. Gerade für das Kindesalter aber (sei es das leibliche oder das geistliche) gestaltet sich der Gnadenstand recht specifisch als ein *ἐγνωσέναι τὸν πατέρα*. Während das *ἀφένναι αἱ ἀμαρτίαι* allgemein den Christen als solchen charakterisirt, so gestaltet sich bei dem Kinde (dem leiblichen wie dem geistlichen Alter nach) sein Christenthum ebenso specifisch als ein Erkennthaben des Vaters, wie beim Jüngling als ein siegreicher Kampf gegen den Argen und beim Greise als ein Erkennthaben Gottes als dessen, der *ἀπ' ἀρχῆς* ist. Das Christenthum des *παιδίου* reducirt sich eben darauf, daß es Gott in seinem lieben Vater hat; der Greis in Christo erkennt Gott als den, der von Anfang und Ewigkeit ist und in der Geschichte im ganzen sowie in seiner speciellen Lebensführung als *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* sich bewährt hat; der Jüngling steht im Kampfe und hat als christlicher Jüngling den siegreichen Kampf so eben hinter sich. — So müssen wir also mit der größeren Mehrzahl der Ausleger *παιδιά* im Unterschied von *τεχνία* als Anrede an eine specielle Altersklasse fassen. Nur darf man dann nicht die Glieder

γράφω ὑμῖν πατέρες κλ.

γράφω ὑμῖν νεανίσκοι κλ.

ἔγραψα ὑμῖν παιδιά κλ.

als eine Trias zusammenziehen*), wo dann der Trias eine bloße Dyas entspräche; sondern die drei Glieder mit *ἔγραψα* bilden zusammen eine Trias, die der ersten Trias entspricht. Die Anordnung ist also diese:

*) Viele Ausleger, die dies thaten (Augustin, Calvin, Luther, Beza, Iakov, E. G. Lange, Bengel, Keanber, Sander u. a.) ließen sich vollends dazu verleiten, jener Variante *γράφω ὑμῖν παιδιά* den Vorzug zu geben. Wir haben aber schon gesehen, daß dieselbe kritisch völlig werthlos ist. Wahrscheinlich verdankt sie einem derartigen falschen Gruppierungssystem ihren Ursprung.

Erste Trias.

γράφω.

1. πάντα = alle Leser.
2. Väter.
3. Jünglinge.

Zweite Trias.

ἔγραψα.

1. Kinder (als Altersklasse).
2. Väter.
3. Jünglinge.

Daß Johannes in der zweiten Trias nicht von den Kindern durch die Jünglinge zu den Vätern aufsteigt, sondern von den Kindern zu den Vätern springt und dann zu den Jünglingen zurückkehrt, hat seinen Grund eben in dem Bau der ersten Trias. Sehr sinnig tritt aber in Folge dessen nun der schöne Gegensatz zwischen dem ἔγραψα τὸν πατέρα der Kinder und dem ἔγραψα τὸν ἀπ' ἀρχῆς der Väter hervor. Auch leitet das dritte Glied der ersten Trias zu dem ersten Gliede der zweiten auf zwanglos und schöne Weise hinüber.

Es ist nun aber die weitere Frage zu beantworten, ob Johannes Altersstufen des natürlichen oder des geistlichen Alters im Auge habe*). Letzteres ist die Ansicht von Clemens Alexandrinus, Grotius, a Lapide, ersteres die weit aus größten Mehrzahl der Ausleger. Erstere Ansicht stützt sich auf die Stellen 1 Cor. 13, 11—12; Hebr. 5, 13; Ephes. 4, 13—14; allein an allen drei Stellen wird nicht παῖδον, sondern νήπιος zur Bezeichnung der im Glauben noch wenig geförderten Neophyten gebraucht, und es ist nicht wahrscheinlich, daß Johannes neubefehrte Erwachsene sollte mit dem lieblosenden παῖδα anreden haben. Dieser Ausdruck, sowie das zarte „ihr habt den Vater erkannt“, heißt uns an Christenkindern dem leiblichen Alter nach, und analog bei νεανίσκοι und πατέρες an Jünglinge und Väter dem leiblichen Alter nach denken. Uebrigens schloß das leibliche Alter (wenigstens bei normaler Entwicklung, also wohl in der Regel) das entsprechende geistliche Alter ein, nicht aber umgekehrt.

Eine fernere Frage ist nun, wie das ὅτι zu fassen sei. Die Griechen, Socin, C. Schmid, Schott, Paulus, Neander,

*) Offenbar verkehrt ist Augustins Ansicht, daß der Apostel mit allen drei Bezeichnungen jedesmal alle Christen meine; er nenne sie Kinder quia baptismo renati sunt, Jünglinge, quia fortes sunt, Väter, quia Christum patrem agnoscunt! Welche Gedankenspielerien hat man nicht doch dem Apostel in die Schuhe geschoben!

ander, übersetzen es mit „daß.“ Sander vertheidigt diese Uebersetzung durch die Versicherung, daß es „gar nicht überflüssig sei, die, so Vergebung der Sünden haben, daran zu erinnern, daß sie dieselbige haben“; Lücke hatte dies für „überflüssig“ erklärt und sich darum für die Uebersetzung „weil“ entschieden; aber weder diese noch jene Versicherung hat irgend einen exegetischen Werth. Daß Johannes den Christen die ihnen bereits bekannte Botschaft von der Sündenvergebung noch einmal schreiben konnte, geht aus V. 1—2 unzweifelhaft hervor. Ebenso unzweifelhaft konnte er aber auch die Mahnungen V. 9—11 begründen durch die Hinweisung auf die empfangene Sündenvergebung. Solche abstracte Möglichkeiten führen noch zu keiner Entscheidung, und ebenso wenig die von Calvin, Lusterdieck, Luther u. a. beigebrachte Versicherung, daß bei der Uebersetzung „weil“ ein „besserer Sinn“ sich ergebe. Denn keiner dieser Exegeten hat nachgewiesen, wiefern denn der also resultirende Sinn ein besserer sei. Sie alle hat mehr ein dunkles Gefühl, als eine klare Einsicht geleitet.

Entscheidend für die Uebersetzung „weil“ ist aber folgendes. Uebersetzt man „daß“, so geben die Sätze mit ὅτι den Inhalt des γράφειν an. In diesem Falle werden die Glieder γράφω ὑμῖν πατέρες ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς und ἔγραψα ὑμῖν πατέρες ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς völlig — und die Glieder γράφω ὑμῖν νεανίσκοι κλ. und ἔγραψα ὑμῖν νεανίσκοι κλ. im wesentlichen — gleichbedeutend, und der Wechsel zwischen γράφω und ἔγραψα sinkt dann zu einer Spielerei herab. Uebersetzt man dagegen ὅτι mit „weil“, so geben die Sätze mit ὅτι nur den Grund an, warum der Apostel schreibe; der Inhalt des γράφειν ist aber ein anderweitiger, und es bleibt die Möglichkeit, zwischen dem γράφω und ἔγραψα einen realen Unterschied anzunehmen.

Und dieser Unterschied muß angenommen werden. Daß Johannes ein und denselben Gedanken so platt wiederholt haben sollte, nur mit einem (für den Gedanken selbst nichts austragenden) Wechsel im Tempus, dies ist eine so deraisonnable Annahme, daß Calvin, um ihr zu entgehen, sich sogar bis zu der Conjectur verstieg, der 14. Vers möchte unecht sein! Das war kühn, aber ehrlich; es hieß, den Knoten zerhauen, aber doch anerkennen,

daß ein Knoten da sei, und war immer noch besser, als wenn Sachmann meinte, jener nichtsagende Wechsel oder jene Wiederholung sei dem Johannes als einem ungeübten Schriftsteller „ent- schlüpft.“ (11) Gleichwohl hat es zwei Interpreten gegeben, welche bei der Annahme jener Wiederholung sich völlig beruhigen zu können meinten. Düsterdieck ist nach Beza's Vorgang der Meinung, γράφω und ἔγραψα beziehe sich auf ein und dasselbe, nämlich auf das Schreiben des Briefes als solchen; aber „während das Präsens vom Standpunkte des Schreibens aus gesagt ist, erscheine der Aorist im Sinne der Leser gedacht, die den früher geschriebenen Brief lesen.“ Und dabei läßt sich dieser Ergo noch verächtlich gegen die „massive Raison“ derjenigen nehmen, welche diese Ansicht nicht schön finden wollen. Hiernach wäre der subtile Sinn unserer Stelle also dieser: „Ich bin gegenwärtig daran, ihr Jünglinge, euch einen Brief zu schreiben, weil ihr den Argen überwunden habt; wenn ihr aber diese Zeilen leset, so habe ich bereits diesen Brief geschrieben, weil ihr die Argen überwunden habt.“ Schade, daß der Apostel sich nicht auch noch auf den Standpunkt versetzt hat, wo er eben erst im Begriff war, den calamus zu ergreifen, und dann auch noch auf den Standpunkt, wo die Leser den Brief längst gelesen hatten; er hätte dann auch noch mit γράφω und ἔγγραψεν seine Sätze wiederholen, und seine Conjugirübung vervollständigen können! — Diese Annahme ist so beschaffen, daß diesmal nicht einmal Luther zu folgen vermochte. War denn — so muß man fragen — war denn irgend ein vernünftiger Grund (raison) vorhanden, daß Johannes sich erst auf den Standpunkt seines Schreibens und dann in den Zeitpunkt, wo der Brief gelesen wurde, versetzte? Gewann denn der Gedanke, den er den Lesern ausdrücken wollte, irgendwie an Klarheit, dadurch, daß er sich auf jene zwei Zeitpunkte versetzte? Da ließe sich denn immer noch eher Neanders und Sanders Ansicht hören, welche meinen, Johannes wolle durch das ἔγραψα ausdrücken: es bleibt bei dem, was ich geschrieben habe. Aber dies geht freilich nur, wenn man ὅτι mit „daß“ übersetzt, und auch dann würde Johannes jene Befräftigung nicht durch einen einfachen Aorist haben ausdrücken können, sondern hätte schreiben müssen: ἔ γέγραφα, πάλιν γράφω ὑμῖν (vgl. Gal. 1, 9); nur die Entgegen-

Ung des Präsens gegen das Perfectum, nicht die des Aorist gegen das Präsens, war geeignet, jene Bestätigung ausbrücken.

Bei weitem die Mehrzahl der Ausleger hatte soviel gefunden, zwischen dem γράφω und ἔγραψα einen materiellen Unterschied zu erkennen. Nur suchen ihn nicht alle an der rechten Stelle. Nach Grotius, Calov, J. Lange, de Wette, Luther soll ἔγραψα auf den bisherigen Theil des Briefes (oder auf Kap. 1) γράφω auf das nachfolgende (oder auch auf den ganzen Brief) gehen. Allein zwischen dem vorangehenden und dem nachfolgenden, oder allends gar zwischen dem ersten Theil und dem Ganzen, ist durchaus kein solcher Unterschied und Gegensatz des Inhaltes, und v. 13—14 bildet durchaus keine solche Grenzscheide zwischen zwei materiell verschiedenen Partien des Briefes, daß nicht auch bei dieser Annahme die Gegenüberstellung des γράφω und ἔγραψα nur bloßen Wiederholung oder zur Spielerei werden sollte. Was der Welt konnte doch den Apostel bewegen, zu sagen: „Schon was bisherige habe ich darum geschrieben, weil ihr den Argen überwunden habt u. s. w., und ich fahre nun auch fort zu schreiben, weil ihr den Argen überwunden habt“ —? Oder vollends: „Ich schreibe euch diesen Brief, weil ihr den Argen überwunden habt; ich habe euch schon die bisherigen zwei Seiten geschrieben, weil ihr den Argen überwunden habt“ —? — Noch künstlicher ist die Ansicht von Rickli und Rüde. Das dreimalige γράφω blicke vorwärts auf die drei Ermahnungen B. 15—17, B. 18—27; B. 28 — Kap. 3, 22; das dreimalige ἔγραψα hingegen blicke rückwärts auf Kap. 1, 5—7; Kap. 1, 8 — Kap. 2, 2; Kap. 2, 3—11. Wir haben aber gesehen, daß bei Kap. 2, 3 nicht einmal ein Unterabschnitt, bei Kap. 1, 8 kein Abschnitt beginnt, dagegen zwischen 2, 3—11 die Grenze eines Haupttheils hineinfällt. Das dreimalige ἔγραψα kann sich nun unmöglich auf drei Abschnitte beziehen, die als solche gar nicht da sind, und so fällt schon dadurch die ganze Ansicht als eine künstliche in sich zusammen. Erwägt man nun vollends, daß Rüde seinen zweimal drei Abschnitten vollends die Trinität als Eintheilungsgrund unterlegt (2, 15 fg. werde zur Liebe gegen Gott Vater, 2, 18 fg. zum Bleiben im Sohne, 2, 28 fg. zur Heiligung durch den h. Geist aufgefordert u. s. w.!) so begreift

man vollends, warum diese Ansicht sich keine Nachfolger zu erwerben vermochte.

Γράφω und ἔγραψα müssen zwei verschiedene Acte des Schreibens bezeichnen; der gegenwärtige Act des Schreibens ist das Schreiben des Briefes; der vergangene Act des Schreibens muß das Schreiben einer anderen Schrift gewesen sein (Socin). Nur wird man dabei nicht mit Michaelis und Olshausen an frühere und verloren gegangene Briefe zu denken haben, sondern mit Whiston und S. G. Lange an jene Schrift, auf welche Johannes sich schon in den Eingangsversen des Briefes so unverkennbar deutlich bezogen hat, auf das Evangelium, welches als ein fertiges, vollendetes, geschriebenes neben ihm lag, als er den Brief verfaßte. An dies und an nichts anderes konnten denn auch die Leser denken.

Nun gewinnt die ganze Stelle einen klaren, lebendigen Sinn. Die Finsterniß ist bereits im Schwinden begriffen, das Licht ist durch Christum bereits in den geschichtlichen Verlauf der irdischen Dinge als eine geschichtliche Macht eingetreten — dieser Gedanke (V. 8) bildet den Ausgangspunkt und die Basis für diesen ganzen Theil des Briefes. Die erste Forderung, in welcher dieser Gedanke sich zur „ἐντολή“ gestaltete, war die (V. 9—11) daß wer der Gemeinde des Lichtes auch subjectiv bereits anzugehören behauptet, dies durch die Liebe gegen die Mitgenossen dieses Lichtreiches an den Tag zu legen hat. Dieser Forderung tritt nun (analog wie V. 1) ein anderes Element, ein Element der Freudenbotschaft zur Seite. Der Apostel kann eine solche Forderung nur stellen auf Grund dessen hin, daß die Leser der Sündenvergebung bereits theilhaftig geworden sind. Aber hier verallgemeinert sich ihm nun der Gedanke; nicht nur jene Forderung kann er nur auf Grund dessen hin stellen, daß die Leser bereits im Gnadenstande stehen; überhaupt alles, was er ihnen in dem Briefe zu sagen hat, sagt er ihnen nur auf Grund dessen hin, daß in ihnen es ein ἀληθές geworden ist, daß die Finsterniß fort ist und das Licht bereits scheint, d. h., daß sie im Gnadenstande der Sündenvergebung bereits stehen. Darum sagt er nicht ταῦτα γράφω, sondern allgemein γράφω (womit die specielle und nächstliegende Beziehung auf V. 9—11 aber nicht aus-, sondern natürlicherweise eingeschlossen ist). Der wesentliche Mittelbegriff,

welcher in B. 12 dominirt, ist das ἡδὴ παύει, das Perfectum ἀπέωραι. Um die individuelle Stellung zu dem geschichtlich erschienenen Heil handelt es sich ihm; darum, ob die Leser auch wirklich bereits im Lichte sind. Nur unter dieser Voraussetzung kann er ihnen schreiben (sowohl die Forderung B. 9—11, als alles übrige). Sein Brief ist nicht für Kinder der Welt bestimmt; an Leute gerichtet, die noch der σκοτία angehören, hat ein Brief keinen Sinn und Zweck. — Diesen Gedanken legt er nun in ein paar speciellen Anwendungen an specielle Altersklassen auseinander. Den Vätern der Gemeinde, den im leiblichen und geistlichen Alter gereiften, schreibt er, und kann er schreiben, „weil sie den erkannt haben, der von Anfang ist“ — Jesum Christum, der ἀπ’ ἀρχῆς (1, 1 und 2) beim Vater ist, Licht vom Lichte, und in der Fülle der Zeit erschienen ist*). Denn das ist’s, was von den Alten gefordert werden muß, daß sie gereift seien in der Erkenntniß, und daheim in der Ewigkeit, bei dem, dessen Wesen ewig ist. Den jungen Männern aber schreibt er, und kann er schreiben, weil sie „den Argen überwunden haben“ (d. h. den Satan, vgl. Matth. 13, 19 und 38 fg.; 1 Joh. 3, 12; 5, 18 fg.; Ephes. 6, 16, der durch Lüste von innen und Versuchungsmächte von außen den Menschen unter der Knechtschaft der Sünde und Finsterniß festzuhalten oder wieder unter dieselbe zu bringen bemüht ist); denn das liegt in der Natur der Jugend, daß sie noch zu kämpfen, noch vorzugsweise heiße Kämpfe zu bestehen hat, mit dem Fleisch und seinen Neigungen, sowie mit der Lüge und Verführung; denn die Jugend ringt noch, theoretisch und praktisch. Solchen Jünglingen nun, die diesen Kampf gekämpft und darin obgesiegt haben, und durchgedrungen sind zur Glaubensgewißheit und zur freudigen Herzenshingabe an Christum, solchen und nur solchen schreibt er seinen Brief. — Aber nicht den Brief allen. Der Brief war ja nur Begleitschreiben des Evangeliums, wie wir schon zu 1, 1 fg. gesehen haben. Darum erweitert und verallgemeinert er seinen Satz nun noch mehr. „Ich habe euch geschrieben“, sagt er, in leicht verständlichem Hinblick auf die bereits vollendet daliegende

*) Im Widerspruch mit Kap. 1, 1 verstehen Grotius und E. G. Lange unter ὁ ἀπ’ ἀρχῆς Gott den Vater.

Evangelienſchrift — aber nun wendet er ſich an die Kleinen, die *παιδιά*; nicht nur aus dem äußerlichen Grunde, um den drei vorangegangenen Gliedern drei Glieder entgegenzuſtellen — dem dem allgemeinen *ἡμεῖς* entſpricht ja das ſpecielle *παιδιά* doch nicht genau — ſondern indem er an ſeine Evangelienſchrift denkt, bedenkt er, daß dieſe auch ſchon für die Kleinen eine genießbare und liebliche Speiſe iſt (während der Brief offenbar nur von den Erwachſeneren verſtanden werden konnte), und ſo eignet er denn das, was er geſchrieben hat, das Evangelium, in zarter Liebe auch ganz beſonders den Kleinen zu, weil ſie ja „den Vater erkannt haben“. Dann wendet er ſich aber von den Kleinen, den Kindern, zu den Vätern (der natürlichſte Uebergang, da ja die Väter zu den Kindern den nächſtliegenden Gegenſatz bilden) und ſpricht es aus, daß ſein Evangelium nicht minder, wie der Brief, darum und nur darum ihnen gelte, weil ſie den, der von Anfang iſt, erkannt haben. Und ebenſo ſpricht er es den Jünglingen gegenüber aus, daß ſein Evangelium ebenſo wie der Brief, ihnen nur auf Grund deſſen geſchrieben ſei, weil ſie „ſtark ſeien (vgl. Hebr. 11, 34; Matth. 12, 29) und das Wort Gottes in ihnen bleibe, und ſie den Argen (den Satan) überwunden haben“. Er fügt hier zu dem bereits in der Befehrung errungenen Sieg auch noch die habituelle chriſtliche *λογότης*, das Erſtarkeſein und tägliche weitere Erſtarkeſen des neuen Menſchen in täglich neuem Kampfe hinzu, welches ja eben die Bedingung iſt, unter welcher allein das lebendige Wort des Heiles in dem Menſchen bleiben kann.

B. 15—17. An dieſe Bedingung, welche Johannes hier genannt hat, ſchließt ſich nun unmittelbar eine weitere Mahnung oder Forderung. Es legt ſich in dieſer Forderung im Grunde nur der Inhalt des *λογος εἶναι* auseinander. Gleichwohl geſtaltet ſich dieſe Mahnung zum ſelbſtändigen Gedankenglied und Unterabſchnitt, gerade wie jeder organiſche Keim einer Pflanze ſich zum ſelbſtändigen Zweige geſtaltet. Und ſo gilt dieſe Mahnung, obgleich ſie zunächſt aus dem den Jünglingen geſagten erwächſt, doch nicht für Jünglinge allein (wie Bengel will), ſondern für jeden Chriſten.

Wie nämlich B. 9—11 aus dem geſchichtlichen Erſchienenſein des Lichtes auf Erden ſich unmittelbar die poſitive Forderung

er Liebe gegen die Mitgenossen des Lichtes und Lichtreiches er-
 haben hat, so ergibt sich hier aus der Erwähnung des innerlichen
 standenen Kampfes und Sieges die Forderung, daß der Christ
 auch fernerhin kämpfen und stark sein, nämlich dem, was
 σκοτία ist, dem κόσμος und seinen ἐπιθυμίαις, fernerhin
 anhaft entfagen müsse. Diese Seite der σκοτία wird hier
 (B. 15—17) zuerst und zunächst hervorgehoben; es ist die
 σκοτία, wie sie in der von Christo noch nicht berührten
 Welt (vor allem der heidnischen) bereits vorhanden ge-
 wesen, das gewöhnliche, fleischliche, leichtfertige Welttreiben,
 der κόσμος als solcher — denn κόσμος bezeichnet eben die
 irdische noch unerlöste Welt, wie sie ist. Darauf folgt dann
 in einem besondern, folgenden Gliede (B. 18—25) die Bezug-
 nahme auf die σκοτία, wie sich dieselbe im feindlichen Ge-
 gensatz zu dem bereits erschienenen Heil bereits als
 Antichristenthum gestaltet hat und weiter gestalten
 wird.

B. 15 ist also zunächst vom κόσμος die Rede. Wer
 Christum ergriffen hat, hat dieser „Welt“ und ihrem sündlichen,
 gottvergessenen Treiben entsagt. Wer in Christo bleiben will,
 muß sich aber fort und fort hüten, daß nicht die Liebe zur Welt
 von neuem Raum in seinem Herzen gewinne. Denn die Welt
 ist ja nicht bloß außer uns; ein Rest weltlichen Wesens ist ja
 als alter Mensch noch in uns; an ihm hat die äußere Welt
 einen Anwalt und Sachwalter. Daher die ernste Mahnung stets
 vonnöthen ist: *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ
 κόσμῳ. Ὁ κόσμος* ist die sündliche, von Christo noch innerlich
 unberührte — die außerchristliche Welt als solche, die Masse
 und Menge der noch Unwiedergeborenen, nach ihrer qualitativen
 Art und ihrem Treiben betrachtet*). *Τὰ τοῦ κόσμου* sind aber

*) Dieser Begriff des κόσμος ergibt sich einfach, sobald man B. 8
 richtig als Basis des ganzen Theils verstanden hat. Der κόσμος steht im
 Gegensatz zu den B. 12—14 Angeredeten und Charakterisirten, ist also
 die Masse derer, in welchen das Vergangensein der Finsterniß und
 Scheinen des Lichtes zur Zeit noch kein ἀληθές geworden ist. So ist
 κόσμος die durch Adams Fall verderbte Welt, soweit sie noch Welt ist,
 noch Adams sündliche Art an sich trägt, noch nicht in Christi Reich um-
 gewandelt ist. Κόσμος ist also hier weder die Schöpfung (J. Lange,

alle dem Wesen dieser Welt qualitativ entsprechenden Lüste, Neigungen; Strebungen. Wie mit κόσμος nicht die dingliche Creatur als solche, sondern der ethische Begriff der vom Lichte Christi noch undurchdrungenen Sündertwelt, der außerschriftlichen Welt, bezeichnet ist, so sind auch mit τὰ ἐν τῷ κόσμῳ nicht dingliche Gegenstände (etwa Geld, Ehre u. dgl.) weder an sich, noch sofern sie Objecte sündlicher Lust werden können, bezeichnet, sondern Arten sündlichen Treibens, Sinnens und Gebarens (z. B. Geldgier, Ehrsucht, Wollust u. dgl.). „Habt nicht lieb die Welt noch das Treiben der Welt“, das ist der Sinn der apostolischen Mahnung. — Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ finden sich nicht nur im κόσμος selbst, nicht nur bei der noch außer dem Gnadenstande befindlichen Menge, sondern können auch in der Sphäre der Christen vorkommen, weil diese eben auch noch Welt in sich haben. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ist alles, was seinem Wesen nach dem Wesen und Treiben jenes κόσμος entspricht, es finde sich bei wem es wolle. Wir sollen 1) nicht die Welt selbst lieben, nicht lüstern nach ihr in ihrem Treiben hinschielern; 2) aber auch nicht die einzelnen Arten weltlicher Lust und weltlichen Sinnes und Treibens, wie sie in der Welt sind und in ihr cultivirt werden; zum Gegenstande unsres Sehens, Liebens und Begehrens machen. Wie sich ὁ κόσμος und τὰ ἐν τῷ κόσμῳ unterscheide, kann man am klarsten sehen, wenn man sich erinnert, daß es Individuen und Familien gibt, welche zwar weltliche Lustbarkeiten, Tanz u. dgl. perhorresciren, innerhaßb ihrer strengchristlichen Kreise aber einer Ehrsucht und Eitelkeit, oder einer Geldgier u. dgl. mehr fröhnen, welche nicht in christlichen Kreisen, sondern ἐν τῷ κόσμῳ ihre genuine und adäquate Stelle hat und daher zu τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ, zu den Dingen, wie sie in der Welt getrieben werden, gehört.

Neander) noch die major pars hominum (Grotius), noch die Dinge, wodurch die Sinnenlust erweckt wird (Luther, Brückner), noch omne genus corruptelae (Calvin), noch die Erbsünde (S. Schmid), noch die Menschenwelt als solche (Düsterdieck), noch die antichristliche Welt (Storr). Der Sache nach haben Calvin und Episcopus den Begriff des κόσμος richtig gefaßt, wenn sie ihn auch nicht scharf genug aus dem Zusammenhang begründet haben.

Wahrhaft seltsamerweise hat man die Frage aufgeworfen, wie sich diese Mahnung, die Welt nicht lieb zu haben, mit der Aussage Ev. Joh. 3, 16, daß Gott die Welt also geliebt habe, daß er seinen Eingebornen gab, vereinen lasse. Die Vereinbarkeit und volle Harmonie beider Stellen liegt auf platter Hand, sobald man sich (an der Hand von Stellen wie Röm. 9, 1—3) erinnert, daß wir die Welt, von der Ev. Joh. 3, 16 die Rede ist, mit der Liebe, die der dortigen analog ist, nicht allein lieben dürfen, sondern sollen. Denn nicht allein der Begriff des ἀγαπᾶν (wie Düsterdiehl will), sondern auch der des κόσμος ist in beiden Stellen ein völlig verschiedener. Dort ist das ἀγαπᾶν die barmherzige, heilige Liebe, die den Tod des Sünders nicht will, während sie die Sünde verabscheut, die also den Sünder liebt trotz seiner Sünde; hier ist es das unheilige Belüsten, das nicht die Person retten, sondern die schlimme Qualität derselben theilen; nicht den Sünder von der Sünde frei machen, sondern sich selbst in die Sklaverei der Sünde begeben will, die also den Sünder liebt wegen seiner Sünde. Dort (Ev. Joh. 3, 16) ist ὁ κόσμος zwar nicht (wie Beza will) der numerus electorum allein, aber ebenso wenig ist hier an unserer Stelle κόσμος die sündige Menschenwelt als solche (wie Düsterdiehl will). Vielmehr ist κόσμος Ev. Joh. 3, 16 die gefallene Menschenwelt als solche, sofern sie Object des Erlösungsrathschlusses ist, also einfach als erlösbare in Betracht kommt; an unserer Stelle hingegen ist κόσμος (wie sowohl aus B. 8 als aus B. 12—14 sonnenklar erhellt) die sündige Menschenwelt, sofern sie zu denen, die den Argen bereits überwunden haben, einen Gegensatz bildet, also die Menge derer, welche in irgend einem jeweiligen Augenblicke noch der Finsterniß angehören; und darum kommt hier der κόσμος in Betracht nach seiner, den Kindern Gottes qualitativ entgegengesetzten sittlichen Art und Beschaffenheit.

In der zweiten Vershälfte wird, was in der ersten in Form der Mahnung auftrat, zu einem jener ausschließenden Sätze gestaltet, wie sie uns schon so oft (1, 6 und 8 und 10; 2, 4 und 9 und 11) begegnet sind. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ. Τοῦ Θεοῦ lesen cod. A, C, die koptische und die äthiopische Version, Cyrill u. a.

Die Recepta und gewöhnliche Lesart τοῦ πατρὸς findet sich nur in cod. B der Vulgata und bei einigen Kirchenvätern. Düsterdieck will der Lesart τοῦ πατρὸς den Vorzug geben, „weil dies wegen V. 16 als nothwendig erscheine“; allein damit gibt er nur die Erklärung, wie man darauf kommen konnte, Θεοῦ in πατρὸς umzucorrigiren. Denn gewiß ist es wahrscheinlicher, daß man wegen der Conciunität mit V. 16 auch in V. 15 schon πατρὸς lesen zu müssen glaubte, als daß man an die Stelle eines ursprünglichen πατρὸς aus dem entfernten 17. Vers ein Θεοῦ sollte heraufgeschrieben haben (wie Düsterdieck meint). — Der Gedanke selbst ist klar. Die Welt ist die sündige Menschenwelt, soweit sie noch nicht vom Lichte in Christo durchdrungen, somit selber noch nicht licht, noch nicht dem Wesen Gottes (1, 5) analog, vielmehr demselben qualitativ entgegengesetzt ist. Folglich zeigt der, welcher diese Welt und ihr Gott entgegengesetztes Wesen liebt, daß die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ in ihm nicht wohne. Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ bezeichnete V. 5 weder einseitig die Liebe des Erlösten zu Gott, noch einseitig die Liebe Gottes zum Erlösten, sondern das gegenseitige Liebesverhältniß zwischen Gott und dem Menschen. An unserer Stelle mag zwar auch an dies Liebesverhältniß gedacht werden, doch würde dann immerhin der Gegensatz, in welchen die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ zu dem ἀγαπᾶν τὸν κόσμον tritt, dazu nöthigen, dies Liebesverhältniß hier vorzugsweise von seiner einen, der menschlichen Seite zu fassen; und so ist es das natürlichere, mit der Mehrzahl der Ausleger unter der ἀγάπη τοῦ Θεοῦ in diesem Contexte die Liebe des Menschen zu Gott zu verstehen*).

V. 16 schließt sich mittelst eines argumentativen ὅτι an V. 15. V. 16 wird näher erläutert, wiefern das Wesen der Welt dem Wesen Gottes widersprechend sei.

Πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ erklärt sich, wie die Mehrzahl der Ausleger richtig eingesehen hat, aus dem vorangehenden: τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, und ist nichts als eine verschärfte Wiederholung dieses Begriffes. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnete, wie wir gesehen haben, nicht die einzelnen äußerlichen Gegenstände, die in der ge-

*) Ganz verfehlt ist es, wenn Luther und Calov hier einseitig an die Liebe Gottes zum Erlösten denken.

offnen Welt, der Creatur, vorhanden sind (wie Apostelgesch. 17, 24) — denn nicht die Creatur ist hier mit κόσμος bezeichnet — nicht einzelne Gegenstände oder Dinge, sofern sie Objecte sündlichen Verlangens werden können; sondern τὰ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnete alles dasjenige, was seiner sittlichen Art nach der Welt, d. i. in der vom Lichte Christi noch nicht erachteten, noch im ungestörten Sündentreiben dahin wandelnden Menschheit, seine Stelle findet, und bei Christen keine Stelle mehr hat oder haben soll. Nicht Dinge also, sondern Arten des Verhaltens, Sinnens, Strebens, Thuns waren mit τὰ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet, mit einem Worte Untugenden. Ganz eben dies ist mit πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ gemeint; nur daß der Apostel hier mit Nachdruck betont, daß alles, was in diesem Sinne ἐν τῷ κόσμῳ seine Stelle findet, — alles ohne Ausnahme — widergöttlich sei. Denn er ist ja im Begriff, die einzelnen Arten, in welche der Genusbegriff τὰ ἐν τῷ κόσμῳ sich gliedert, aufzuzählen. — Sohin fällt erstlich der Unterschied zwischen τὰ ἐν τῷ κόσμῳ und πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ hinweg, welchen Huther statuiert, der unter τὰ ἐν τῷ κόσμῳ die dinglichen Gegenstände sündlicher Lust verstanden hat, und nun unter πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ das innere sittliche Wesen der Welt versteht (wovon das zweite richtig, das erstere aber unrichtig ist). Und zweitens fällt hinweg die Nothwendigkeit, mit Düsterbied eine „Umformung der Vorstellung von den Objecten der Weltlust in die durch Apposition angefügte Vorstellung von der subjectiven Lust selbst“ anzunehmen; Düsterbied nämlich bezieht sowohl den Ausdruck πᾶν τὸ κλ. als den Ausdruck τὰ ἐν κλ. — beide gleich unrichtig — auf die dinglichen Gegenstände sündlicher Lust.

Drei einzelne Arten sündlichen Welttreibens nennt der Apostel. Aber wie diese Arten sich zueinander verhalten, ob eine die andere ausschließe, oder ob die eine eine besondere Species der andern — ob es eine systematisch vollständige Eintheilung oder nur herausgegriffene Beispiele seien — und wie endlich jeder einzelne dieser drei Begriffe zu bestimmen sei — darüber herrscht bei den Exegeten eine fast unentwirrbare Verwirrung. Eine Hauptursache der letzteren mag darin liegen, daß man (namentlich auf dem Gebiete der praktisch-ascetischen Bibelerklärung,

welche stets ihren Einfluß auf die wissenschaftliche Exegese rückwirkend geltend gemacht hat) in unserm Verse eine Eintheilung der Sünde überhaupt, oder der Erbsünde finden zu müssen meinte, während doch der Apostel es hier nicht mit der Sünde, wie sie im subjectiven Innern des Einzelnen eine Macht ist, sondern mit der Sünde, wie sie in dem äußeren Gebaren und Zusammenleben der Weltkinder sich verobjectivirt, kurz mit den einzelnen Seiten des Welttreibens, zu thun hat. (Bullinger: *studium mundi*. Ebenso Calvin, Grotius, Wolf, Zachmann, Lücke, de Wette, Neander, Sander). Durch diese Erwägung wird von vornherein abgeschnitten die Auffassung derer, welche in den drei Gliedern eine Steigerung in der Art sehen, daß die Lust des Fleisches die groben Thatfünden bezeichne, mit der Lust der Augen aber auch schon die subtilere Sünde des bloßen Gelüstens, des lüsternen Anschauens, und mit der Hoffahrt sogar die Sünde der Gedanken des Herzens verurtheilt werde (wozu übrigens der Genitiv τοῦ βίου ohnehin gar nicht passen würde). Ebenso wird ausgeschlossen die Auffassung derer, welche (wie de Wette, Neander, Düsterdieck) σάρξ in jenem allgemeinen Sinne fassen, wonach es den Gegensatz gegen τὸ πνεῦμα bildet (wie Ev. Joh. 3, 6; Röm. 8, 4—9) und alle und jede Sünde (selbst die der Werkgerechtigkeit Gal. 3, 3) unter den Begriff der σάρξ fällt.

Gehen wir zunächst, wie es die Pflicht des Exegeten in allen Fällen ist, von der Erklärung der einzelnen Wörter aus, so finden wir, daß zwei der fraglichen Begriffe unter den Begriff der ἐπιθυμία subsumirt und als ἐπιθυμία τῆς σαρκός und ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν gegenseitig unterschieden sind, während als drittes Glied der Begriff der ἀλαζονεία auftritt, welcher den Genitiv τοῦ βίου bei sich hat. Alle drei Glieder sind aber gleichmäßig durch καὶ verbunden und somit einander coordinirt. Ἐπιθυμία bezeichnet der Etymologie nach jegliches sehnen-Verlangen (Luk. 22, 15; Phil. 1, 23; 1 Thess. 2, 17); gewöhnlich wird es aber im specifischen Sinne der sündigen Begierden gebraucht, und zwar bald so, daß dieselben ihrem Inhalte nach mit ἐπιθυμία bezeichnet werden (Ev. Joh. 8, 44; Röm. 7, 8; Gal. 5, 16 u. a. die Begierden thun, vollbringen = das, wonach man gelüstet, vollbringen), bald so, daß

ἐπιθυμία die Regungen selbst bezeichnet (2 Tim. 3, 6; t. 3, 3; Röm. 6, 12; Jud. 18 u. a.) Hiernach wäre eine doppelte Auffassung des Genitivs möglich. Bezeichnet ἡ ἐπιθυμία die Regung der Begierde als solche, so kann der Genitiv Genitiv des Objects sein; dann wäre ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς die Begierde nach Fleisch, d. h. fleischlichem Genuß, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν die Begierde nach Augen, d. h. Augen-
 genuß (und so sagt es Luther, es sei „nicht die Lust, die sich den Anblick erregt wird, sondern die Lust, welche ihre Befriedigung im Ansehen und Beschauen selbst sucht“, also im Augengenuß ihr Object hat). Diese Auffassung ist aber nach doppelter Seite hin eine missliche. Denn erstlich ließe sich zwar der Genitiv τῆς σαρκὸς allenfalls als Genitiv des Objects fassen (obgleich mit σὰρξ sonst nicht das Fleisch, wonach einem gelüftet, sondern das Fleisch, welches gelüftet, bezeichnet zu werden pflegt, und obgleich ein Objectsgenitiv bei ἐπιθυμία im neuen Testament sonst nirgends vorkommt); hingegen will es sich nicht gewagt erscheinen, ol ὀφθαλμοί in doppeltem Tropus als den Genuß, den das Anschauen mit den Augen gewährt“ zu fassen. Für's zweite aber ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß Johannes hier, wo er es mit den objectiven Gestaltungen des Welttreibens zu thun hat, die subjective Regung der Begierde meinen sollte. Man wird daher besser thun, ἐπιθυμία in dem Sinne zu fassen, den es Ev. Joh. 8, 44 u. f. w. hat, wo es die Begierde ihrem Inhalte nach, das wonach einem gelüftet, also „das Gelüste“ bezeichnet. Dann sind die Genitive nicht Genitive des Gegenstandes; denn der Gegenstand des Gelüstens kann nicht den Gegenstand des Gelüstens im Genitiv bezeichnen haben; vielmehr werden die Genitive nun entweder Genitive des Subjects oder Genitive der Art und Beziehung sein. Genitive letzterer Art finden sich Ephes. 4, 22 und 2 Petr. 2, 10 mit ἐπιθυμία verbunden). Im ersteren Fall (den Lücke, de Wette, Düsterdieck und Sander annehmen), wäre ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς die aus dem Fleische quellende Art von Gelüste = die fleischliche, wollüstige Begierde, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν aber die aus den Augen, d. i. aus dem Anschauen entspringende Art von Gelüste (so Ricli) — aber wie wollte man beide auseinanderhalten, da gerade bei Wollustsünden das äußere Auge

des Leibes sowie das innere der Phantasie ebenso thätig zu sein pflegt, als der eigentlich fleischliche Trieb?*) Im anderen Falle wäre ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός diejenige Art von Begierde oder Gelüsten, welche auf dem Gebiete der σάρξ stattfindet, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν aber diejenige, welche auf dem Gebiete des Sehens stattfindet**). Unter σάρξ darf nun hier, wie schon oben gezeigt worden, nicht die σάρξ im weiteren Sinne, die im Widerstreit mit Gott sich befindende Creatur oder Menschheit oder Menschennatur verstanden werden; vielmehr muß σάρξ hier nothwendig in dem engeren Sinne gebraucht sein, in welchem es 1 Petr. 3, 18 und 19 und 21; 4, 1 steht, wo mit σάρξ und πνεῦμα der Gegensatz von Körper und Geist bezeichnet ist. Und so wird ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός hier diejenige Gattung sinnlicher Begierden sein, welche vorzugsweise auf sinnliche, d. i. geschlechtliche Genüsse gerichtet ist. Ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός wird nichts anderes sein, als was 1 Petr. 2, 11 mit αἱ σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι bezeichnet ist. (So Augustin, Bullinger, Grotius, Baumgarten-Crusius, Sanda, Besser, Brückner)***). Was wird nun aber im Unterschiede hiervon die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν bezeichnen? Der Ausdruck an sich würde als unklar und vag erscheinen können, wenn er nicht durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch sein Gepräge erhalten hätte. Schon Luther, Socin, Grotius, Horneius, Wolf, Bengel, Paulus, Semler, Baumgarten-Crusius, Gerlach, Sander u. a. haben nicht mit Unrecht auf die Stellen Sprüche 23, 5; 27, 20; Pred. 4, 8; 5, 10; Enc. 14, 18—19 verwiesen, und deshalb unter der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν die Habgier verstanden. Nur ist dieser Begriff zu enge. Man

*) Rüdke und de Wette identificiren in der That ἐπιθυμία τῆς σαρκός und ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν. Ersteres seien die Begierden der sinnlich aufgeregten Triebe, letzteres „was die Augen sehen und wodurch die sinnliche Lust geweckt wird.“

**) So scheint auch Olshausen den Sinn der Ausdrücke gefaßt zu haben, wenn er ἐπιθυμία τῆς σαρκός vom „fleischlichen Sinnengenuss“, hingegen ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν von der „Zerstreuung durch äußere oder innere Verhältnisse“ erklärt.

***) Zu weit ist der Begriff der „Genußsucht“ (Gerlach), falsch der der „Begierde nach Besitz und unmittelbarem Genuß“ (Luther).

erf auch Stellen, wie Ps. 17, 11; 54, 9; 91, 8; 92, 12; Ps. 6, 17 u. dgl. nicht außer Acht lassen. Das Auge des törlischen Menschen siehet an fremdem Gut, aber auch an dem Unglück des Feindes seine Lust. Die ganze Sphäre der Verwerden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, des Hasses und der Nachsucht ist mit ἡ ἐπιθυμία τῶν σαλμῶν bezeichnet*). Nun ist noch die ἀλαζονεία τοῦ βίου übrig. Wir haben bei obiger Erklärung den Vortheil, daß die beiden ersten Genitive in dem gleichen Sinne fassen wie den dritten, als Genitive der Art und Beziehung. Ἀλαζονεία τοῦ βίου ist ἀλαζονεία im βίος, in der Lebensweise**). Βίος endlich heißt erstlich das Leben selbst (= ζωή, LXX; Hiob 8, 9; Ps. 20; Jes. 53, 8 u. a.; vgl. 1 Petr. 4, 2); zweitens der Lebensunterhalt (Luc. 8, 43; 15, 12 u. a.; 1 Joh. 3, 17); und endlich auch die Lebensführung, Lebenseinrichtung und Lebensweise (2 Tim. 2, 2 und 4; Luc. 8, 14). In der zweiten Bedeutung wollten es Wolf, Rüde u. a. an unserer Stelle nehmen, und zwar, daß βίος gerade soviel heißen sollte, als πλοῦτος, Reichthum, wonach dann ἀλαζονεία τοῦ βίου „Großthuererei mit Reichthümern“ wäre; aber βίος bezeichnet nur den zum Leben nöthigen Unterhalt, und dieser kann nicht wohl Gegenstand und Grund der Prahlerei sein. Daß βίος hier in der dritten Bedeutung stehe (Lebenseinrichtung), und daß ἀλαζονεία τοῦ βίου eine ἀλαζονεία in der Lebenseinrichtung bezeichne, darin sind so ziemlich alle übrigen Ausleger einig. Es handelt sich nur noch darum, den Begriff der ἀλαζονεία selbst genauer zu bestimmen. Ἀλάζων ist der Etymologie nach ἐν ἄλλῃ ζῶν, ein Vagabund, ein Marktschreier, daher nach Hesychius und Suidas gleichbedeutend mit πλάνος, ψευδής, ὑπερήφανος. Ἀλαζονεία ist hiernach zunächst das marktschreierische Wesen, die Art der Leute, welche vor Anderen viel vorstellen wollen, nimmermehr also der Stolz (das Bewußtsein des eignen Werthes und der eignen Vorzüge) auch nicht der Hochmuth des Herzens (die das eigne Ich

*) Willkürlich denken Augustin, Neander (auch Sander) bei der Augenlust an die Freude an spectaculis. Diese gehört vielmehr zur ἀλαζονεία τοῦ βίου.

**) Dillierdied freilich wagt die Behauptung, auch dieser Genitiv: τοῦ βίου sei ein „Genitiv des Subjects“ (!)

in 'den' eignen Augen über Andere grundlos erhebenbe, die Antern verachtende Selbstsucht), auch nicht der Uebermuth ($\acute{\upsilon}\beta\eta\rho\iota\varsigma$), der fremde Ansprüche rücksichtslos mit Füßen tritt, noch die Arroganz, cum quis nimium sibi aut verbis aut factis assumit (Bengel), endlich auch nicht jener Uebermuth gegen Gott, der sich auf den Besitz irdischer Güter verläßt (Huther), sondern vielmehr die Eitelkeit, welche in den Augen der andern Leute etwas großes vorstellen will, sich damit wesentlich in die Abhängigkeit von fremdem Urtheil, auch dem wichtigsten begibt, die Sucht zu prahlen und zu glänzen. So bezeichnet Weisheit 5, 8 $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\lambda\alpha\varsigma$ den mit eitlen Luxus gepaarten Reichtum (dagegen hat es 17, 7 die ursprüngliche Bedeutung der Mauttschreierei; ähnlich 2 Makk. 15, 6, wo es „Prahlen“ heißt). Röm. 1, 30 und 2 Tim. 3, 2 wird es von der $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\sigma\eta\phi\alpha\nu\iota\alpha$ mit von der $\acute{\upsilon}\beta\eta\rho\iota\varsigma$ als ein anderes unterschieden. Es leuchtet ein, daß das deutsche Hoffahrt, wenn es soviel wie Hochfahrenden Sinn, oder gar Hochmuth bedeuten soll, dem Begriff der $\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\lambda\alpha$ nicht entspricht, wohl aber, wenn damit jener weltliche Luxus bezeichnet wird, da einer es dem andern an Pracht und Ueppigkeit der Lebenseinrichtungen zuvor thun müssen meint; und sich um so besser vor anderen dünkt, je mehr er es ihnen in Kleidung, Essen und Trinken und Aufwand aller Art zuvor zu thun vermag. Nicht die Hoffahrt der Gesinnung, sondern die Hoffahrt des Lebens, die Sucht zu glänzen, ist mit $\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\lambda\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\iota\omicron\upsilon$ bezeichnet. (Ebenso auch im profanen Griechisch, vgl. Raphael. ad not. ex Polyb. S. 709—710). Der Begriff des Luxus dürfte wohl der $\acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\lambda\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\iota\omicron\upsilon$ am schärfsten entsprechen. Die Staatsökonomie von ihrem Standpunkt aus versteht freilich unter „Luxus“ etwas ganz erlaubtes und nützliches, weil dem Gelderwerb und Kammon dienendes, aber eben nur sofern sie selber sich noch auf einem außerchristlichen Standpunkte bewegt. Sittlich gefaßt, ist der „Luxus“ keine vox media, sondern ein Wort des Tabels. Es gibt physische Lebensbedürfnisse, die auch der Wilde befriedigt; es gibt Culturbedürfnisse, deren Befriedigung sittlich recht und erlaubt ist; wo aber das angewandte Mittel über den sittlichen Zweck des zu befriedigenden Culturbedürfnisses hinausgeht, und dem unsittlichen Zwecke der Eitelkeit, des nichtigen Glänzenwollens, des

ndern-es-zuvorthun-mollens dient, da fängt der Luxus an, sowie die Verschwendung da, wo vollends zwecklos verbraucht wird*). Es ist aber diese Art, glänzen zu wollen vor Andern durch Pracht und Kostbarkeit der Kleider, Wohnungen, Geräthe, ein Grundzug des unchristlichen Welttreibens, und man muß ja nicht glauben, darum, weil so vieler heutiger „Christen“ Geistes in dieser Hinsicht abgestumpft ist, habe auch Johannes in Wort der Verurtheilung über dieses unchristliche Wesen, was in Wahrheit eine heillose Quelle nationalen Elends ist, irren dürfen!

Nachdem wir nun die drei Arten des Welttreibens, die Johannes namhaft macht: die Lüste der Wollust; die Gelüste des Haß und Rachsucht, Neid und Eigennuß gebärenden Egoismus und den Luxus der Lebenseinrichtungen einzeln haben kennen lernen, fragt es sich noch, ob dies nur zufällig herausgegriffene Beispiele seien, oder eine Distribution, mit welcher das Welttreiben nach seinem ganzen Umfange sich decke, unter welche alle Erscheinungen desselben sich subsumiren lassen. Das letztere ist von vornherein das wahrscheinlichere, und nur in dem Falle, wenn keinerlei systematischer Eintheilungsgrund sich entzögen ließe, würde man genöthigt sein, mit Calvin, Grotius, Wolf, Zachmann, Rücke, de Wette, Neander, eine bloße

*) Sich Clavier oder Musikalien anzuschaffen u. dgl. ist kein Luxus, sondern Befriedigung eines Culturbedürfnisses. Sie nicht etwa nur anständig und geschmackvoll, sondern prachtvoll einbinden zu lassen zum Gedräng auf dem Schautisch, ist Luxus. Wenn Lucullus ein Gericht von Singvögeln auftragen ließ, so war dies Verschwendung. Alle diese Begriffe bestimmen sich nur nach dem Verhältniß des Mittels zum Zweck und nach der sittlichen Beschaffenheit des letzteren. Ganz davon zu scheiden ist die Frage nach dem Verhältniß des Aufwandes zu den vorhandenen ökonomischen Mitteln. Was sie übersteigt, ist unhaushälterisch und darum sittlich tadelnswerth, braucht aber an sich weder Luxus noch Verschwendung zu sein. (Es kann sich z. B. einer mehr Bücher kaufen, als sein Vermögen erlaubt, wenn auch zu ganz gutem Zweck). Ebenso kann andererseits ein Aufwand ganz den finanziellen Kräften angemessen und dennoch Luxus, ja sogar Verschwendung sein. — Ich schließe diesen kleinen Excurs, dessen Inhalt ich wesentlich meinem lieben Freunde Dr. Gerstner verdanke, mit dem beherzigenswerthen Worte dieses christlichen Staatsökonomen: „Solange Noth und Elend noch das Volk beschattet, hat kein Christ das Recht, in Luxus zu leben.“

Exemplification anzunehmen. Der innerliche und vollständige, den ganzen Umfang des Welttreibens umfassende Grund liegt aber so zu sagen auf platter Hand. Der Mensch im Verhältniß zu seiner eignen Leiblichkeit und Sinnlichkeit — der Mensch in seinem egoistischen Gegensatz zu seinen Nebenmenschen — und der Mensch in seiner Bezogenheit auf dieselben und Verwicklung mit ihnen — das sind die drei Seiten, die in jenen drei Arten zu Tage treten, und neben denen eine vierte Seite nicht wohl noch aufgefunden werden könnte. Es gibt in der That keine Erscheinungsform des außer- und unchristlichen Welttreibens, die nicht in eine bestimmte unter diesen drei Classen mit Bestimmtheit sich einordnen ließe.

Von andern Eintheilungsgründen, die man gefunden haben will, fallen von vornherein diejenigen weg, welche auf einer irrigen Erklärung der drei Begriffe im einzelnen beruhen; wie, wenn z. B. Bengel meint, die Fleischeslust beziehe sich auf die *sensus fructivi*, Geschmack und Gefühl, die Augenlust aber auf die *sensus investigativi*, Gesicht, Gehör und Geruch, und endlich die *αλαζονεία* sei die Ehrsucht. Ebenso verfehlt sind die verschiedenen Ansichten aller derjenigen, welche hier eine Eintheilung der Sünde überhaupt und als solcher zu finden meinen. Ebenso die Ansicht derer, welche (wie Rücke und Dürstendieck) die drei Begriffe gar nicht als coordinirt betrachten, sondern meinen, die Fleischeslust schließe die Augenlust als subtilere Form, sowie die Hoffahrt als äußerste Spitze in sich. Diejenigen endlich, welche an *ἡδοναί*, *πλοῦτος* und *τιμή* als Hauptgegenstände sündlichen Begehrens denken, treffen zwar der Hauptsache nach (wenn auch keineswegs scharf) mit den drei bei Johannes genannten Weltuntugenden zusammen, sofern die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* eine Art der *φιληδονία*, die *φιλαργυρία* aber eine Art der *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* ist, und die Eitelkeit des Luxus wenigstens mit der Sucht nach Ehre vor Anderen zusammenhängt. Ganz verfehlt war es aber, wenn einzelne Ausleger meinten, Johannes habe die bei Profanschriftstellern sich hin und wieder findende Zusammenstellung der *ἐπιθυμία ἢ χρημάτων*, *ἢ δόξης*, *ἢ ἡδονῆς* (Philo ad decal. op. II, 205) oder der *φιληδονία*, *πλεονεξία*, *φιλοδοξία* (Pythagoras, Celinias) im Auge gehabt. So

annes hat nur die Sache selbst im Auge gehabt, und das Selbsttreiben nach seinen drei Grundrichtungen charakterisirt. Diese Grundrichtungen treten aber so grell hervor, daß selbst christliche Autoren nicht umhin gekonnt, dieselben zu bezeichnen*).

Wir haben nun das Subject des Satzes betrachtet. Alles, was in der Welt ist, d. h. also eine jede unter den Leidenden, die in der außer- und unchristlichen Menschheit im Schwange gehen, sowohl die Wollustbegierde, als die Selbstsucht, Habgier und Haß, als endlich die Hoffahrt in den Lebensrichtungen (der Luxus), — alles das, ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt. Dies ist das Prädicat, welches von jenem Subjecte ausgesagt wird. "Eortv ex bezeichnet nicht bloß die Gleichartigkeit und Wesensverwandtschaft (Paulus, Baumgarten-Crusius, de Wette), sondern den Ursprung, ebenso wie B. 21 und Ev. Joh. 8, 44. Ebenbarum ist das Prädicat auch kein tautologisches, als ob gesagt würde: was der Welt angehört, gehört der Welt an; auch ist es keine bloße „Wiederholung“ des Gedankens von B. 15 (wie Düsterdieck meint), sondern eine echte Begründung desselben. Die Welt

*) Bis zur Caricatur treiben Beda und a Lapide die Sache, wenn sie nicht allein die pythagoreische Dreitheilung der Sünde dem Johannes indiciren, sondern dann überdies noch dieselben mit den drei Personen der Trinität (die Wollust mit dem Vater, die Habgier mit dem Sohne, die Ehrsucht mit dem h. Geist) sowie mit den drei Klostergeübten (Keuschheit, Armuth und Gehorsam) in Gegensatz und mit der dreifachen Versuchung Christi in Parallele setzen. Letzteres hat in der ascetischen Literatur mannichfachen Nachklang gefunden, aber mit Unrecht. Christus ist nicht zu den abstracten Sünden des Sinnengenusses (wohin die Stillung des Hungers gar nicht gehört), der Ehrsucht und Habgier versucht worden, sondern die Versuchung bezog sich auf die ganz bestimmten einzelnen Seiten des vor ihm liegenden Erlösungsberufs. Nicht in der Stillung des Hungers, sondern in der Anwendung der Wunderkraft zu einem außer einem Messiasberuf liegenden Zweck lag das Sündliche der ersten Handlung, die Satan ihm zumuthete; nicht in der Sucht nach Ehre, sondern in der falschen fleischlichen Art, sich eine messianische Anhängerschaft zu sammeln, das Sündliche der zweiten; nicht in der Habgier, sondern in dem Abfall vom Vater das Sündliche der Dritten. — Nicht genugsam kann vor solchen tändelnden, Gottes Wort verdrehenden und sein Verständnis verdunkelnden Spielereien gewarnt werden!

selbst ihrer Substanz nach ist von Gott geschaffen; dieses Menschengeschlecht, welches in Sünde gefallen ist und dennoch von Christo sich nicht hat erleuchten lassen, ist sammt all seinen creatürlichen Kräften und Anlagen, und sammt den Verhältnissen (z. B. der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates) in denen es lebt, und sammt den Gütern und natürlichen Dingen, in denen es das Substrat seines Lebens und Wirkens und Genießens hat, von Gott geschaffen; hingegen sein Treiben, seine Sucht nach sinnlichem, fleischlichem Genuß, sein selbstsüchtiges Jagen nach eigener Bereicherung und Hervorthellung des Nächsten, sein Mißbrauch der Erbgüter zu eitlen Glanzwollen, ist ihm nicht anerschaffen, und stammt nicht von Gott dem Schöpfer und Vater aller Dinge (der deshalb hier V. 16 mit gutem Grunde πατήρ genannt wird) her, sondern hat seinen Ursprung in dem sündlichen Willen des Geschöpfes; das Treiben des κόσμος, der außer- und unchristlichen Welt, ist ein Product des κόσμος, und zwar eben des κόσμος qua widergöttlichen. Darum schließen (V. 15) die ἀγάπη τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ und die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ einander aus.

Wie durch V. 16 nun die zweite Hälfte von V. 15 begründet worden ist, so wird durch Vers 17 die in der ersten Hälfte von V. 15 gegebene Mahnung weiter motivirt. Das erste Motiv, warum wir die Welt nicht lieben dürfen, liegt darin, daß die Liebe zur Welt sich mit der Liebe Gottes nicht verträgt, ein zweites darin, daß die Welt mit ihrer Lust vergeht. Es ist aber einleuchtend, daß dies zweite Motiv nicht äußerlich neben das erste gestellt erscheint, sondern innerlich und organisch aus der Begründung des ersten erwächst.

Καὶ ὁ κόσμος παράγεται, es ist dies im wesentlichen dasselbe παράγεται, welches wir V. 8 hatten, nur daß es hier unter einem andern Gesichtspunkte und darum in anderer Modification erscheint. Was hier vom κόσμος gesagt wird, ist der Sache nach eine Folge dessen, was dort von der σκοτία gesagt worden. Die σκοτία ist gegenwärtig bereits im Schwinden begriffen; das wahre Licht scheint bereits; die große Krisis also zwischen Licht und Finsterniß hat auf Erden begonnen und kann selbstverständlich nur mit dem Siege des Lichtes endigen; daraus ergibt sich nun unmittelbar, daß die Sphäre derer, welche in

dem Kampfe auf Seite der σκοτία stehen, und das ist eben der σκοτος im Sinne von B. 15—17, dem Geschick, einstmalig verwinden und vergehen und aufhören zu müssen, nicht entrinnen zu können; es muß einmal eine Zeit kommen, wo dieser κόσμος nicht mehr auf Erden vorhanden sein, nicht mehr der Gemeinde des Lichtes gegenüberstehen wird. Eben hierin zeigt sich nun auch, wie der Sinn des παράγεται sich hier B. 17 modificirt. Dort B. 8 war von der Gegenwart ausgesagt, daß bereits jetzt, ja, zur Zeit des Johannes die σκοτία im Schwinden begriffen sei; hier wird von dem κόσμος ausgesagt, daß es in seinem Wesen liege, dereinst untergehen zu müssen. Hier heißt also das παράγεται nicht einen gegenwärtigen Vorgang von solchen (wie Meyer und J. Lange behaupten), sondern eine Beschaffenheit (Decumenius) oder noch richtiger eine Wesensbestimmtheit oder Nothwendigkeit (Düsterdieb) aus. Der κόσμος ist mit dem Attribut, vergehen zu müssen, keine ewige Dauer zu haben, behaftet. Und mit ihm nimmt dann auch ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ sein B. 15 beschriebenes Treiben, seine Sinnenlust, Lugenlust, Lebenshoffahrt, — alles, worin er seine Seligkeit sucht, — ein Ende.*) — Im Gegensatze dazu wird von dem, welcher den Willen Gottes thut, gesagt: μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Der Subjectsbegriff ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ bietet keine Schwierigkeit; τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ist das einfache gerade Gegentheil von dem, was mit πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet war. Das Welttreiben ist dem Willen Gottes diametral entgegengesetzt, das Gegentheil des Welttreibens — daß wir nicht die Welt sondern Gott lieben, der Wollust, selbstsüchtigen Gierde und eiteln Hoffahrt entsagen, mithin rein und keusch leben, die Brüder lieben in Selbstverleugnung und Entsagung, und

*) Hier wird nun recht deutlich, daß ἐπιθυμία wie wir oben gesehen, nicht die Regung der Begierde, sondern die Begierde ihrem Inhalte nach bezeichnet. Keineswegs hat man aber nöthig, ἐπιθυμία auf die Objecte der Begierde (Geld, Lustbarkeiten u. s. w.), zu beziehen. Nicht daß diese Dinge ein Ende nehmen, sondern daß das Treiben der Welt ein Ende nimmt, sagt Johannes. Denn unter dem κόσμος selbst versteht er ja nicht die, jene Dinge in sich befassende Creatur Gottes, sondern die christliche Menschheit, welche jenes Treiben aus sich producirt hat (vgl. B. 16 πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ . . . ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου).

demüthig uns an dem nothwendigen, dem täglichen Brote, genügen lassen — ist also der Wille Gottes. Wer diesen Willen Gottes thut, der bleibt εἰς τὸν αἰῶνα. Was heißt dies aber? Ganz verkehrt gibt Düsterdieck den Sinn also wieder: „die sich zum Vater bleibt in Ewigkeit.“ Nicht von der Liebe, sondern von dem, der sie übt, wird gesagt, er bleibe εἰς τὸν αἰῶνα. Man kann dies μένει εἰς τὸν αἰῶνα unmöglich (wie es die meisten Ausleger fassen) die bloße nackte Fortdauer ohne Ende bezeichnen; denn diese ist ja kein unterscheidendes Attribut der Kinder Gottes; lehrt denn die h. Schrift irgendwo eine Vernichtung der Ungläubigen und Gottlosen?*) Ebenso wenig will es abeinkleuchten, wie die Wette den Worten „bleibet in Ewigkeit“ die Worte „hat das ewige Leben“ ohne weiteres substituiren kann, da der Begriff des „Lebens“ durch nichts ausgedrückt ist, und unsere Worte μένει εἰς κλ. im deutlichen Gegensatze gegen παράγειται stehen. Eine Dauer im Gegensatz zu einem Vergehen wird also allerdings gemeint sein, aber es muß nothwendig die Art dieser Dauer irgendwie näher bestimmt sein, und dann können die Worte εἰς τὸν αἰῶνα unmöglich bloß dazu dienen, den Begriff der Dauer selbst nur zu wiederholen, oder ihm nur noch das Moment der Endlosigkeit beizufügen. Es ist überhaupt ein weitverbreiteter aber grober Fehler unserer Exegese, daß man das biblische αἰὼν so ohne weiteres auf den metaphysischen Begriff der „Ewigkeit“ sei es als endloser Dauer, sei es als Ueberzeitlichkeit und Außerzeitlichkeit deudet. Wo von Gott oder von Christo gesagt wird, daß er sei und daß er derselbe bleibe εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Ps. 90, 2; 103, 17; Offenb. 1, 18), oder daß Christi Reich dauern werde εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Offenb. 11, 15; 22, 5; vgl. 20, 10; Hebr. 13, 21) da liegt darin allerdings ausgesprochen, daß Gott ein über dem Wechsel aller Zeiten und Aeonen stehender und Christi Reich ein ewig und endlos dauerndes (weil von keinem künftigen Aeon begrenztes) sei. Das einfache εἰς τὸν αἰῶνα kann aber nicht eben

*) Es kann nicht im Gegensatze zu der Aussage, daß der κόσμος als ganzes vergeht, von den einzelnen Kindern Gottes etwas prädicirt werden, was von den einzelnen Gliedern des κόσμος ebenfalls gelten würde.

rselbe besagen, da nicht in dem Worte αἰών als solchem der Begriff der endlosen Dauer liegt. Αἰών ist immer eine bestimmte große Weltperiode, so ist bekanntlich oft von einem αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος die Rede (Ruf. 16, 3, 20, 34; 2 Cor. 4, 4; Eph. 2, 2 vgl. mit Ruf. 18, 30; Eph. 2, 7 u. a.), so heißt ἀπ' αἰῶνος (Apostelgesch. 3, 21; 1 Joh. 9, 32) „von Anbeginn der Welt“, also des gegenwärtigen Bestäon, nicht aber: von Ewigkeit. An unserer Stelle steht nun war bei αἰῶνα nicht ausdrücklich ein μέλλοντα dabei; aber aus dem μένει εἰς τὸν αἰῶνα geht von selbst hervor, daß weder ein etwaiger vergangener Aeon, noch der gegenwärtige, sondern der künftige und zwar der nächstkünftige gemeint sei, der Aeon, welcher mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden in Herrlichkeit beginnen wird. So gefaßt bilden die Worte einen sachlich richtigen und logisch correcten Gegensatz gegen die Worte οὗτος κόσμος παράγεται. Die Welt — die im Gegensatz zur Gemeinde Christi zur Zeit noch fortbestehende unchristliche Welt — muß dereinst einmal verschwinden, und all ihr Treiben, worin sie jetzt ihre Seligkeit findet, ihre Fleischeslust, ihre Augenlust, ihr Ruhm, hat dann mit ihr ein Ende; — darin liegt also, daß die einzelnen Glieder des κόσμος den Untergang ihrer Partei und all ihrer Herrlichkeit werden schauen müssen — wer hingegen den Willen Gottes thut, der bleibt bis zur Aufrichtung des Reiches Christi, der wird den Sieg des Reiches Christi schauen dürfen. *)

B. 18 — 21 beginnt nun ein neuer Unterabschnitt, der sich alsdann unmittelbar bis B. 25 fortsetzt. Die Mahnung, das Treiben der außerchristlichen und unchristlichen „Welt“ zu fliehen, hatte sich eng an die Anrede an die νεανίσκοι angeschlossen. Jetzt folgt eine Warnung vor dem widerchristlichen Treiben, d. i. vor der σκωτία, sofern dieselbe nicht bloß eine von dem Licht noch unberührte ist, sondern in feindlichen bewußten Gegensatz zum Lichte sich gestellt hat. Diese Mah-

*) Nicht: er bleibt auf Erden lebend bis zur Aufrichtung des Reiches Christi; dies liegt nicht in dem μένει. Sondern nur dies liegt darin, daß er Zeuge dieses Sieges sein, in das Siegesreich hinein seine Existenz erstrecken wird. Wie? das besagen die Stellen 1 Thess. 4, 14—17; Offenb. 0, 4 — 5.

nung wird eröffnet mit dem Zurufe: $\piαιδία$. Man hat in diesem Zurf an dieser Stelle einen sichern Beweis dafür zu finden geglaubt, daß $\piαιδία$ oben B. 13 nicht die bestimmte Altersklasse der Kinder bezeichnen könne, sondern gleichbedeutend mit $\tauατα$ B. 12 als Anrede an die ganze Gemeinde stehe. Denn in unserm 18. Vers — so meint man — werde ja offenbar die ganze Gemeinde angeredet. Allein es ist von vornherein unstatthaft, den frühern Vers aus dem spätern erklären zu wollen; in 13. Vers kann der Wechsel im Ausdruck nicht grundlos und zwecklos sein; es wäre ebenso unnatürlich als stilwidrig gewesen, wenn Johannes nicht neben $πατέρες$ und $νεανίσκοι$ auch $\tauατα$ wiederholt hätte, falls er die nämlichen $\tauατα$ anreden wollte. Der Wechsel im Ausdruck, so nicht neben der Wiederholung der beiden andern Ausdrücke $πατέρες$ und $νεανίσκοι$, zeigt ganz unabweisbar, daß ein Wechsel des Begriffes stattfindet. Steht dies erst fest, so müssen wir bei unserm $\piαιδία$ B. 18 eben diejenige Altersklasse der Kinder denken, welche B. 13 mit $\piαιδία$ bezeichnet war. Und weit entfernt, daß die B. 18—25 als Anrede an die Kleinen oder Kinder in der Gemeinde nicht passend wären, gewinnt vielmehr alles in diesen Versen einen lebendigen, feinen Sinn, wenn man es an den jungen Nachwuchs der Gemeinde gerichtet denkt. Das antichristliche Wesen ist nämlich zwar schon in seinen Anfängen aufgetreten, aber seine volle Entfaltung sieht Johannes erst in der Zeit voraus, wo er nicht mehr als treuer Hirte die Gemeinde wird behüten können; so ist es denn ganz natürlich, daß gerade auf die jetzt noch unmündigen und kleinen sich sein sorgender Blick vornehmlich wendet (Wengel), und er daher gerade sie, die geistlich hilfbedürftigsten, durch ein väterliches Wort auf die künftig drohende Gefahr aufmerksam zu machen und dagegen zu warnen sucht. Und dies thut er ganz in einer solchen Weise, wie es für diese Kleinen sich schickt. (Wo er später — die ganze Gemeinde anredend — wieder auf den Antichrist zu sprechen kommt, redet er ganz anders.) Er stellt sich und die Gemeinde den angeredeten Kleinen als $\etaμεῖς$ gegenüber, er gibt ihnen zu bedenken (was jedes Kind zu fassen vermochte), daß die aus der Gemeinde ausgeschiedenen Irrlehrer nur darum äußerlich ausgeschieden seien, weil sie ihrem Wesen nach nicht zur christlichen Gemeinde

gehört hatten; endlich sagt er (was ganz und gar nur für Kinder paßt) er schreibe ihnen dies in der Voraussetzung, nicht, daß ihnen die Wahrheit noch unbekannt wäre, sondern daß sie obwohl *παιδία*) doch die Wahrheit schon kenneten; denn die ganze Wahrheit sei ja enthalten in dem einfachen Satze, daß Jesus der Christ sei. *) — Was die Worte V. 21, an Erwachsene gerichtet, heißen sollten, oder wie Johannes dazu kommen sollte, Erwachsenen zu sagen: οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, das ist nicht abzusehen. An Erwachsene gerichtet, wäre dieser Ausspruch ganz überflüssig gewesen. Sander hat vielmehr ganz Recht, wenn er in dem *παιδία* V. 18 und dem οὐκ ἔγραψα ὅτι V. 21 noch ein Gesamtanglied findet, welches den Gliedern V. 12—14 analog ist. **)

Wir fassen also (mit Bengel, Sander, Besser u. a. gegen Eide, de Wette, Düsterdieck, Luther) *παιδία* wieder als Anrede an die Altersklasse der Kinder in die Gemeinde. Ihnen ruft der Apostel zu: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν (wo bei ἐσχάτη ὥρα der Artikel fehlt, wie bei ὥρα häufig, z. B. Marc. 15, 25 u. 33; Apostelgesch. 23, 28 u. a. vgl. Winer, Gramm. S. 18). Die „letzte Stunde“ darf nicht mit Decumenius, Bullinger, Carpzov, Rosenmüller u. a. mit dem vagen Begriff: tempora periculosa verflucht werden, es kann vielmehr nur die Frage sein, ob der Ausdruck gleichbedeutend oder wenigstens analog mit „letzte Tage“ (Jes. 2, 2; Mich.

*) Wichtig bemerkt Sander, daß auch speciell die Weissagung vom Antichrist den Kindern sicherlich nicht war vorenthalten worden, wie ja Paulus sie den eben erst neubekehrten Thessalonichern während der wenigen Tage seines Aufenthaltes sogleich mitgetheilt habe.

**) Nur darin hat er Unrecht, daß er, den äußeren Autoritäten zum Trost, V. 13 γράφω ὑμῖν *παιδία* lesen will, so daß V. 12 ein allgemeines Lied wäre, V. 13 die erste Trias (Anrede an Väter, Jünglinge, Kinder) abhielte, V. 14 sammt V. 18 u. 21 die zweite Trias bilbete, deren zweite Glieder V. 14 enthalten wären, deren drittes V. 18 u. 21 nachklänge. dagegen spricht erstlich die völlig beglaubigte Lesart ἔγραψα in V. 13, und dann der Gedankenbau. Der V. 12 begonnene Gedanke ist mit V. 14 abgeschlossen. V. 15—17 ist eine erste praktische Folgerung, V. 18—25 eine zweite. Nur dies ist richtig, daß in der letzteren V. 21 ein Gedanke vorkommt, der dem Gedanken V. 12—14 analog ist, und an denselben zurückerinnert.

4, 1; Apostelgesch. 2, 17; 2. Tim. 3, 1; 2. Petr. 3, 3) oder „ὁσποὶ καρποὶ“ (1 Tim. 4, 1) ist, und in dogmatischem Sinne steht; oder ob man ihn (mit Bengel) auf das Greisenalter und den nahe bevorstehenden Tod des Johannes zu beziehen habe. Gegen letztere Auffassung spricht aber entschieden der Schluß des Verses; aus dem Auftreten von vielen Widerchristen soll ja erkannt werden, daß die letzte Stunde sei. Der Ausdruck hat also dogmatischen Sinn; aber nun entsteht die Frage, welche Periode damit bezeichnet sei. Bei Jesaja, Micha und Apostelgesch. 2, 17, sowie 1 Petr. 1, 20 erscheint die messianische Zeit als solche im Gegensatz zu der alttestamentlichen als *מְדִינַת הַיָּמִים*; ähnlich ist Hebr. 1, 2 von dem *ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων* im Gegensatz zum alten Bunde die Rede. Dagegen werden 2 Petr. 3, 3; 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 1 unter den letzten Zeiten ganz offenbar die letzten Zeiten des gegenwärtigen Weltalters, die letzten Zeiten vor Christi Wiederkunft im Gegensatz zu der Zeit, in welcher Paulus und Petrus jene Weissagungen schrieben, verstanden. An unserer Stelle redet Johannes von der *ἐσχάτῃ ὥρᾳ* als einer bereits gegenwärtigen (*ἔσθῃ*); daraus darf man aber nicht (mit Calvin, Sander u. a.) schließen, daß er deshalb das Wort in jenem ersteren Sinne der neutestamentlichen Zeit überhaupt genommen habe; denn als Kennzeichen, daß die *ἐσχάτῃ ὥρᾳ* eingetreten sei, führt er nicht die geschehene Menschwerdung Christi, sondern das Aufgetretensein von *ἀντιχρίστοις* an. Aber auch nicht den letzten Zeitraum vor der Zerstörung Jerusalems (Socin, Grotius) welche, als er schrieb, ungewisselhaft schon erfolgt war; noch die vor irgendwelcher — man weiß aber nicht welcher — sonstigen Offenbarung der richterlichen Strafgerechtigkeit Gottes (Besser) kann er meinen, sondern Zwingli, Rüdiger, Meander, Baumgarten, Düsterdieck und Luther haben Recht, wenn sie bei *ἐσχάτῃ ὥρᾳ* an die der Wiederkunft Christi vorangehende letzte Zeit denken. Daß Johannes gleich den übrigen Aposteln die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend erwartete, ist eine Thatsache, nur keine solche, wegen der er sei es belächelt, sei es entschuldigt werden müßte. Ueber die Zeit der Wiederkunft Christi war den Aposteln nichts näheres geoffenbart; die Signatur jener Jahrzehente, wo plötzlich das gräuliche Verderben des Gnosticismus mitten auf christlichem Boden aus-

nach, berechnete sie, die Wiederkunft Christi in nächster Nähe erwarten, und das Wort des Herrn Ev. Joh. 21, 22 nöthigte sie sogar gebieterisch dazu, so lange, bis der Herr in den Gesichten der Apokalypse zu Johannes kommen war; nun erst konnte ihm klar werden, daß mit dem Rom. Ev. Joh. 21, 22 nicht das objective Kommen Christi zu Gericht, sondern sein Kommen zu Johannes im Gesichte gemeint sei; nun erst mußte ihm und der ganzen Christenheit aus dem Inhalte der Apokalypse klar werden, daß zwischen der damals bestehenden sechsten (römischen) Weltmonarchie (Offenb. 17, 3) und der Wiederkunft Christi noch ein siebentes Weltreich und dann erst noch das achte, das Reich des persönlichen Antichrist sich erheben werde. Das Evangelium und unser Brief sind aber vor der Apokalypse geschrieben; es ist also ebenso in der Ordnung, daß Johannes gleich den andern Aposteln hier Christi Wiederkunft noch in unmittelbarer Nähe erwartet, als es in der Ordnung ist, wenn die meisten alttestamentlichen Propheten die Menschwerdung Christi mit seiner Wiederkunft zusammentrachten. Es wäre nicht in der Ordnung, es wäre gegen die Ordnung der Offenbarungsökonomie Gottes gewesen, wenn irgend ein Prophet der Mann Gottes mit seinem subjectiven Erkennen dem Stufenzuge der göttlichen Offenbarung hätte vorgreifen und vorausseilen wollte. Zur Zeit, als Johannes seinen Brief schrieb, wäre es nur einem leichtsinnigen Weltkinde möglich gewesen, das Kommen Christi nicht in naher Zukunft zu erwarten.

καὶ καὶ ὡς ἡκούσατε κα. Den Nachsatz zu καὶ ὡς bilden die Worte καὶ νῦν ἀντιχριστοὶ κα., in welchen καὶ nicht Copula ist, sondern „auch“ heißt, und die Congruenz der vorhandenen Thatsache mit der vernommenen Weissagung ausdrückt (Calvin, Bengel, Rücke, Meander, Düsterdieck, Luther u. v. a. gegen Luther, der unnöthigerweise ein Anacoluth annimmt). „Und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist zukünftig ist“ (ἐρχεται nicht wie Luk. 12, 40, wo das Präsens statt des Futurums ελεύσεται steht, „wird kommen“, sondern wie Kap. 4, 3, Matth. 11, 3; v. Joh. 16, 13; Offenb. 1, 8, wo in dem Begriffe des ἐρχεται selber schon der Futuralbegriff liegt, „ist künftigt“ = wird nun erscheinen). „so sind ja auch (in der That) jetzt viele Antichristen gekommen, woraus wir erkennen, daß es die letzte

Stunde ist.“ Johannes hebt mittelst dieses καὶ die Congruenz zwischen dem vorhandenen Factum der aufgetretenen vielen Widerchristen und der geschehenen Weissagung von dem Antichrist so stark hervor, daß manche Ausleger (wie alle jene älteren protestantischen Exegeten, welche unter „dem Antichrist“ kein Individuum, sondern die Institution des Papstthums und dann wahrlich alles und jedes widerchristliche Wesen verstanden, sowie unter dem Neueren Bengel, Lange, Baumgarten-Crusius, Besser und Schenker) zu der Annahme verleiten ließen, Johannes habe gar nicht so, wie Paulus 2 Thess. 2, 3 fg., einen bestimmten ἀνδρα τῆς ἀμαρτίας erwartet, sondern unter ὁ ἀντίχριστος nur ein Collectivum verstanden, wofür man sich mit völligem Unrecht noch auf Kap. 4, 3 beruft, wo Johannes doch nur sagt, daß τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου sei, welches jetzt bereits in der Welt wirke; und ferner auf 2 Joh. 7, wo der Gedanke ganz mit 1 Joh. 4, 3 und unserer Stelle analog ist (s. unten z. B. St.). — Es ist geradezu unmöglich, daß Johannes eine Lehre nicht theilt oder gar bezweifelt haben sollte, die in dem Propheten Daniel so deutlich enthalten ist, und von Paulus so bestimmt gepredigt worden war (2 Thess. 2, 5). Johannes beruft sich auf die seinen Lesern bekannte Lehre (ἡκούσατε) gerade wie dort Paulus; und die Gemeinde, welcher diese Leser angehörten, war von Paulus gegründet. Die Lehre, die er als den Lesern bekannt voraussetzt, kann also gar keine andre, als die schon von Paulus gepredigte gewesen sein (man müßte denn annehmen wollen, Johannes habe seinen apostolischen Vorgänger des Irrthums geziehen und die Epheser anders berichtet! was zu Ev. Joh. 16, 13 schlecht passen will). Eben weil Johannes diese Lehre von dem persönlichen Antichrist als bekannt voraussetzen darf, hat er nicht nöthig, den Unterschied zwischen den bereits vorhandenen πολλοῖς ἀντιχρίστοις und dem noch bevorstehenden ἀντίχριστος weitläufig auseinanderzusetzen, und ausdrücklich zu sagen, daß jene πολλοὶ nur πρόδρομοι und Andahnungen des Einen seien. Sein Zweck ist eben hier kein theoretischer, sondern der praktische: die Wesensanalogie und Wesensidentität zwischen den schon vorhandenen πολλοῖς und dem noch bevorstehenden Einen den παῖδοις recht eindringlich ans Herz zu legen, und sie darauf aufmerksam zu machen, daß es eben nicht bloß ein

unchristliches sondern bereits das widerchristliche Wesen sei, welches in den eingetretenen Erscheinungen sich manifestire. Mit Recht nahmen daher Calvin, Lücke, de Wette, Brückner, Sander, Keander, Gerlach und Düsterbied an, daß Johannes in den πολλοῖς ἀντίχριστοις noch nicht das, was er unter ὁ ἀντίχριστος verstanden wissen will, selbst, sondern nur Anbahnungen des Antichrists verstanden habe. (Calvin: proprie loquendo nondum antichristus exstabat, sed arcanum suae impietatis clam moliebatur), obgleich er nicht dies Moment des Unterschiedes, sondern nur das der Wesensgleichheit betonend hervorhebt. Das Moment des Unterschiedes liegt eben in πολλοὶ und ὁ angedeutet oder vielmehr vorausgesetzt. — Ἀντίχριστος ist nicht (wie Grotius wollte) nach Analogie von ἀντιβασιλεύς, Vicerkönig, ἀνδύπατος, Proconsul, gebildet, sodaß es einen bezeichnete, welcher sich an die Stelle Christi setzte, also einen Pseudochristus — denn in dem Begriffe des „an die Stelle gesetzten“ würde ja noch nicht einmal das Moment des unberechtigten An-die-Stelle-setzens liegen (sowie bei dem Worte ἀντιβασιλεύς niemand an einen Usurpator denkt, der sich widerrechtlich an die Stelle des legitimen Königs setzte). Vielmehr ist ἀντίχριστος gebildet nach Analogie von ἀντιφιλόσοφος, Gegner der Philosophie, ἀντίθεος, gottwidrig, und bedeutet Widerchrist im Sinne von „Feind Christi“ (Düsterbied u. v. a.). Daß dieser Feind Christi seine Feindschaft in der Weise bestätigen werde, daß er im Gegensatze zu Jesu sich selbst für den rechten Christus ausgeben werde, das liegt nicht in dem Ausdruck ἀντίχριστος und in dessen Etymologie; (vielmehr würde diese Seite der Sache durch die Bezeichnung ψευδόχριστος, wie Matth. 24, 24, auszubringen gewesen sein); in der That wird auch nirgends in der h. Schrift gelehrt, daß jener „Widerchrist“ oder „Mensch der Sünde“, welcher unmittelbar vor Christi Wiederkunft sein Wesen treiben und sein Reich aufrichten soll, und welchem Jesus durch seine Wiederkunft ein Ende machen soll (2 Thess. 2, 8, vgl. Jesaja 11, 4) sich für einen Χριστός, einen Gesalbten Gottes, oder vollends gar für den im Alten Testament verheißenen Χριστός, den Messias und Erlöser, ausgeben werde. Nur jene (im Comm. zur Offenb. Joh., Bd. VII, von uns bereits weitläufig besprochene) Confusion der älteren protestantischen Exegeten, welche das

Santheismus (welchen J. P. Lange treffend: „Homunculotheismus“ nennt) sich eine Religionstheorie für Gebildete; im Materialismus eine solche für den Pöbel geschaffen hat, und in wiederholten Anläufen gegen alle göttliche und ungöttliche geschichtliche Ordnung anprallen, an der Babel das Gericht vollziehen, der Gemeinde Jesu nicht schaden können (Offenb. 7 und Kap. 19, 7 fg.), das christusfeindliche Tyrannenreich aufrichten und durch Christi Wiederkunft in den Abgrund gestürzt werden wird.

Nicht irrthümlich also, sondern richtig erkannte Johannes in den Gnostikern seiner Zeit die Anfänge dieses christusfeindlichen Wesens. Daß der Entwicklung desselben noch einmal auf fast zwei Jahrtausende würde Halt geboten werden, war ihm damals noch nicht, sondern wurde ihm später erst in den Visionen der Apokalypse geoffenbart. Daher er, wie wir oben sahen, mit vollem prophetischem Rechte an den damaligen Zeichen der Zeit erkannte, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

Vers 19 spricht Johannes den an sich völlig klaren Gedanken aus, daß jene von den Gemeinden abgefallenen gnostischen Irrlehrer (welche nach B. 22 leugneten, daß Jesus der Christ sei, womit das oben in der Einleitung S. 4 über Cerinth's Gnosis bemerkte zu vergleichen ist) in ihrem Abfall*) eben nur den Beweis dafür geliefert haben, daß sie von Haus aus nicht wahrhaft zu „uns“, den Christen, gehört haben. Denn wären sie ἐξ ἡμῶν gewesen, so wären sie μὴδ' ἡμῶν geblieben. — Der Aorist ἐξῆλθαν (denn diese festnere Form ist die echte, durch A, B, C verbürgte Lesart, die Variante ἐξῆλθον dagegen bloße Correctur) ist ein Aor. 2 mit der Endung des Aor. 1 (wie LXX: 1 Sam. 10, 14 εἶδαν, 2 Sam. 10, 14 εἶδον u. v. a. vgl. Matth. 25, 36; Luk. 7, 24 u. v. a. vgl. Winer S. 13). Ueber das augmentlose Plusquamperfectum μεμενῆκεισαν vgl. Winer S. 12 und Marc. 15, 7; 16, 9; Luk. 6, 48 u. a. — Das ἵνα hängt von einem Verbalbegriff: ἐξῆλθαν oder οὐ μεμενῆκασι ab, welcher hinter ἀλλὰ zu suppliren ist; das ἀλλὰ heißt nicht „son-

*) Denn daß ἐξῆλθαν nur exierunt, und nicht prodierunt, „sind aus uns hervorgegangen“ (Vulg. u. a.) heißen kann, geht schon aus dem οὐ μεμενῆκεισαν hervor.

bern“, und stellt nicht den Gedanken: „sie sind ausgegangen, damit“ in Gegensatz zu dem Satze „sie waren nicht von uns“ (Düsterbiedt.) zu welchem Satze er ja gar keinen Gegensatz bilden würde; sondern ἀλλὰ heißt „aber“ und schließt sich an μενεμεναι an. „Wären sie aus uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben; aber (sie sind nicht geblieben) damit“ u. s. w. ¹ steht hier wieder, wie Kap. 1, 9 nicht im echt finalen Sinne, denn es soll nicht ihre Absicht, in welcher sie fortgingen, genannt werden, sondern nur eine Absicht, welche nach Gottes Rathschluß, ipsis iuvilis, durch ihr ἐξέρχασθαι erreicht werden sollte. In dem Satze mit ἵνα sind aber zwei Gedanken vermengt, 1) auf daß sie offenbar würden, daß sie nicht aus uns gewesen seien, und 2) auf daß offenbar würde, daß nicht alle (die bei uns, μεν' ἡμῶν, waren) aus uns waren (sondern nur die, die bei uns auch geblieben sind). Diese kleine Incorrectheit im Ausdruck, diese Ineinanderschiebung (die ja aber oft genug in und außer dem Neuen Testament vorkommt), bewog einzelne Uebersetzer (Syr.) und Kirchenväter, πάντας auszulassen. Daß es echt ist, liegt nur um so mehr auf platter Hand. Οὐ πάντας mit nulli zu übersetzen, wie Socin thut („daß ihrer keiner aus uns war), ist man sprachlich nicht berechtigt. Es müßte dies heißen: ὅτι πάντες οὐκ εἶναι ἐξ ἡμῶν.

Auf diesen Vers haben Calvin, Beza und die übrigen prädestinationistischen Theologen den Beweis gegründet, daß der wahre Glaube inamissibilis sei; und daß ein Mensch, der vom Glauben abfalle, den wirklichen Glauben schon zuvor gar nicht gehabt haben könne, sondern nur einen Scheinglauben. Aber mit Unrecht. Nichts berechtigt uns, den von Johannes hier in Bezug auf bestimmte Individuen ausgesprochenen Satz als ein allgemeines Gesetz zu betrachten. *) Johannes sagt nicht: ὅστις ἐν ... wer nur immer abfällt vom Glauben, der kann nie den wahren Glauben gehabt haben. Sondern er redet von denen, die durch das Blendwerk des Gnosticismus sich haben zum Abfall bringen lassen (Neander). Dieses Verführtwerden zu dieser, be-

*) Selbst Düsterbiedt thut dies; und müht sich dann hinterher sechs Seiten lang, der unausbleiblichen Consequenz jener Annahme zu entgehen.

cibirten, offenbaren Lüge ist nur möglich bei Leuten, welche zuvor schon ihrem innern Wesen nach dem Christenthum fremd gewesen waren. So könnte man z. B. von denen, die sich in unsern Zeiten durch Konge und Dowiat zum Austritt aus den christlichen Gemeinden und zum Eintritt in freigemeindliche Sektten haben verführen lassen, ganz wohl dasselbe sagen: sie waren (schon vorher) nicht aus uns, sonst wären sie bei uns geblieben (und hätten von diesen Irrgeistern sich nicht fangen lassen). Damit ist aber ganz und gar nicht ausgeschlossen, daß Andere, die im wirklichen Glauben stehen, auf anderem Wege und in anderer Weise „am Glauben Schiffbruch leiden“ können, (z. B. dadurch, daß sie den guten Samen erstickt werden lassen durch das Unkraut einer Schooßsünde) vgl. Hebr. 6, 4 fg.; 1 Tim. 1, 19.

Vers 20—21 stellt der Apostel den ἀντιχρίστοις, welche „nicht aus uns waren“ und darum „fortgegangen sind aus uns“, die angeredeten παιδία mittelst καὶ ὑμεῖς gegenüber, und sagt, daß diese das χρίσμα von dem Heiligen haben, und sich darum nicht also täuschen lassen durch lose Verführer. Hätte er ihnen, den παιδίοις, doch gar nicht sein Evangelium (zum Glauben, daß Jesus der Christ sei, Ev. Joh. 20, 31) schreiben können, wenn nicht auch sie schon πάντα (V. 20), nämlich (V. 21) τὴν ἀλήθειαν wüßten, jene Wahrheit, die sich in dem einfachen Satze (V. 22) daß Jesus der Christ ist, zusammenfaßt. — So lehrt in diesen Versen nur immer der alte Hauptsatz V. 8 wieder, daß es in den Lesern ein ἀληθές geworden, daß das Licht bereits scheint. *) Aber er lehrt hier wieder in der merkwürdigen Steigerung, daß selbst die παιδία bereits πάντα wissen, weil sie das χρίσμα haben, und daß sie, diese Kleinen, durch dies χρίσμα bereits gewappnet sind gegen die concentrirteste Lügenmacht, die antichristliche. — Diese ganze, herrliche Steigerung mit all ihrer Feinheit geht verloren, wenn man παιδία für allgemeine Anrede an sämtliche Leser (= τέκνα) nimmt.

καὶ ὑμεῖς, sagt der Apostel, und braucht καὶ (wie auch Dästerdieß und Rüdke anerkennen) nicht im Sinn einer einfachen

*) Gänzlich verfehlt ist die Auffassung von Calvin, Semler u. a., Johannes wolle sich V. 20 fg. gleichsam entschuldigen, daß er sie V. 18 fg. so ingstlich vor den Irrlehrern warne; und sage: er thue das nicht in der Meinung, als ob er sie für rudes ignarosque hielte.

Verbindungspartikel: (Huther), sondern zur Anreihung eines gegensätzlichen Gedankens, wie Kap. 1, 4; Kap. 2, 4 (καὶ τὰς ἐντολάς κλ.) und B. 9 u. v. a. (auch im Ev.). Es ist dies allerdings hebräisch gedacht und insofern ein (unwillkürlicher) Hebraismus. Nur darf man nicht so weit gehen; mit Beza, Wolf und de Wette dies καὶ geradezu mit „aber“ zu übersetzen, oder zu sagen, „καὶ stehe für δὲ“. Der Apostel stellt die Gegensätze nebeneinander, ohne ihre gegensätzliche Beziehung hervorzuheben; gerade darin liegt das Hebräischgedachte, nicht aber darin, daß er jene gegensätzliche Beziehung hervorheben wollte und sich dazu statt des gewöhnlichen δὲ eines καὶ bedient hätte. — „Und ihr habt Salböl von dem Heiligen“ sagt Johannes. Χρίσμα, obwohl ohne Artikel, darf doch nicht „eine Salbung“ (Düsterdieck) übersetzt werden, da weder mehrere Arten noch mehrere consecutive Acte der Salbung hier als möglich vorausgesetzt sind; aber auch nicht „die Salbung“, (Luther u. a.) da χρίσμα den Act der Salbung nicht bezeichnen kann und auch nirgends bezeichnet; sondern χρίσμα heißt (wie LXX 2 Makk. 29, 7; und überall) Salböl, es bezeichnet nicht den Act des Salbens, sondern den Stoff, womit gesalbt wird, (ebenso Olshausen) und eben daher kommt es, daß das Wort artikellos steht. „Ihr habt Salböl von dem Heiligen“. Ἀπὸ hängt nicht ab von χρίσμα (Carpzov: unguentum a Christo compositum), sondern von ἔχετε, welches daher soviel heißt wie accepistis (nämlich unctione accepistis oleum = oleo uncti estis). Der ἅγιος kann nur Christus sein (Düsterdieck u. a.) nicht der h. Geist (dieser ist das χρίσμα selber, wofür Olshausen sich mit Recht auf R. 45, 8; Hebr. 1, 9, Matth. 25, 3 fg. beruft), auch nicht der Vater; dies geht aus der gegensätzlichen Beziehung zwischen χρίσμα und ἀντίχριστος hervor. Daß nämlich χρίσμα einen Gegensatz zu ἀντίχριστος bildet (Bengel, Düsterdieck), ist unverkennbar. Wer Salböl empfangen hat von dem Heiligen, der ist somit selbst ein Gesalbter und dem Gesalbten κατ' ἐξοχήν, dem Χριστός (Apostelgesch. 10, 38; Ev. Joh. 1, 33; 3, 34), wesensverwandt und gleichartig; ein solcher kann sich also unmöglich verführen lassen, in das Lager derer, die dem Gesalbten feind sind, überzulaufen. — Gesalbt wurden bekanntlich die Könige, die Priester und die Propheten; man thut aber nicht gut, eine spe-

elle Beziehung auf eines dieser Aemter (etwa auf das prophe-
sche, wegen οἶδατε πάντα): anzunehmen; nicht mit den einzelnen
Lehrern Christi hat es Johannes hier zu thun, sondern mit dem
Gegensatz zwischen denen, die von Christo und gleich Christo ge-
salbt —, und denen, die des Gesalbten Feinde sind. Und nicht
in Folge specieller Prophetenbegabung, sondern in Folge der all-
gemeinen Christen salbung mit dem h. Geiste sind die πᾶσι solche
Menschen, von denen der Apostel sagen kann: οἶδατε πάντα.
Den tiefen und herrlichen Sinn dieses πάντα schwächen diejenigen
ab, welche (wie Bullinger, Luther, Calvin, Schöttgen u. a.) re-
stringiren: omnia ad salutem necessaria, oder (mit Calvin, Beza,
Brotius u. a.) „was zur Unterscheidung der Wahrheit von der
antichristlichen Lüge nöthig ist“ (oder mit Wolf, Bengel, Nean-
der beides zusammen): Noch verfehlter ist es, wenn der Sprer
übersetzt: ihr kennt alle jene Irrlehrer, oder wenn S. Schmid
rührt: „ihr habt schon alles auf jene Irrlehrer bezügliche münd-
lich von mir gehört“. Es ist eben ein Oxymoron oder Alogon,
daß Johannes von den Kleinen, den Kindern in der Gemeinde
sagt, daß sie „alles wissen“. Wie er es meine, daß geht aus
B. 21 hervor. Wer das Eine weiß, daß Jesus der Christ ist,
wer weiß in dem Einen wirklich schon Alles; es gibt keine ent-
fernteste Höhe und Tiefe der Wahrheit, die nicht in jenem ein-
fachen Kinderfibel-Sätzchen schon enthalten wäre.

B. 21. „Ich habe euch nicht geschrieben, daß ihr die Wahr-
heit nicht wüßtet“, d. h. auf die Voraussetzung hin, daß ihr sie
nicht wisset, sondern auf die Voraussetzung hin, daß (= weil)
ihr sie wisset“. Grammatisch mag man den Satz in zwei zer-
legen: a) οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἶδατε τὴν ἀλήθειαν, b) ἀλλ'
ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οἶδατε αὐτήν. Das οὐκ vor ἔγραψα gehört aber,
wie sich von selbst versteht, nicht mit ἔγραψα zusammen, als ob das
ἔγραψα negirt werden sollte (= ich habe das Schreiben an euch
daraus unterlassen, weil ihr u.) sondern es gehört mit dem
Sätzchen ὅτι, u. zusammen, und dies Sätzchen ist es, welches
negirt werden soll. „Ich habe euch geschrieben“ — das steht
fest — „aber nicht aus dem Grunde habe ich es gethan,
weil ihr die Wahrheit nicht wüßtet (selbst der Altiker würde
hier den Indicativ setzen), sondern darum, weil ihr sie wisset“.
— Darin liegt nun implicite der Gedanke, daß, wenn sie die

ἀλήθεια nicht kennen würden, er ihnen nicht würde haben schreiben können; oder: daß er, nur weil und sofern sie die ἀλήθεια wissen, ihnen geschrieben habe. Dieser Gedanke ist, wie schon bemerkt worden, der Gedankengruppe B. 10 — 14 ganz analog. Auch hindert nichts daran, als Object des ἔγραψα wiederum (wie B. 18 fg.) die Evangelienchrift zu denken. Ist ja doch gerade sie zu dem Zwecke geschrieben ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός (Ev. Joh. 20, 31); hat doch Johannes schon oben B. 13 den Gedanken ausgesprochen, daß er sie auch für die παῖδα geschrieben habe; die Warnung vor den Lügern, die da leugnen, daß Jesus der Christ sei, mußte ihn nothwendig zu neuem an jene Schrift und deren Zweck erinnern, und ihn veranlassen, das B. 13 gesagte — nur eben in modificirter, durch den Context jetzt näher bestimmter Weise — zu wiederholen. Die Kinder bereits haben Salböl von Christo, und darin den Kern und Stern aller Erkenntniß, um die Lüge als Lüge erkennen zu können. Eben nur darum, weil sie diese Erkenntniß der Wahrheit haben, hat ihnen Johannes sein Evangelium mittheilen können. — Ἡ ἀλήθεια nennt Johannes das nämliche, was er zuvor mit dem Worte πάντα bezeichnet hatte, nur nach einer andern Seite hin. B. 20 hatte er rein thetisch das ungeheure ausgesprochen, daß sie, weil sie Salböl von dem Heiligen haben, alles bereits wissen; B. 21 nennt er die ἀλήθεια in bestimmtem Gegensatze zu dem ψῦδος der Irrlehrer. Dieser Gegensatz tritt in den Schlußworten καὶ ὅτι πᾶν ψῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἐστὶ klar heraus. Dies ὅτι steht nicht (wie Neander construirt hat) den beiden vorigen ὅτι parallel, sodaß es ebenfalls von ἔγραψα abhinge; denn wie sollte doch dies, daß alle Lüge nicht aus der Wahrheit ist, ein Motiv des Schreibens gewesen sein können? Noch weniger bildet unser ὅτι (wie Bultinger wollte) einen Vordersatz zu der in B. 22 folgenden Frage. Sondern der Satz ὅτι πᾶν ψῦδος bildet neben ἀλήθειαν ein zweites Object zu οἴδατε. „Weil ihr die Wahrheit wisset, und wisset, daß jegliche Lüge nicht aus der Wahrheit ist.“ (So die große Mehrzahl der Ausleger.) Beides wissen bereits die παῖδα, erstlich den Kern und Stern, in dem die Wahrheit selber und alle Wahrheit beschlossen liegt, zweitens den jedem Kinde von selbst verständlichen Satz, daß alles das, was Lüge ist, nicht

der Wahrheit keinen Ursprung haben, nicht aus ihr sich abheben, nicht aus ihr herkommen kann.

B. 22—23 stellt nun Johannes materieell die Lüge und die Wahrheit einander gegenüber, jede von beiden in ihrer einfachsten und dabei reichsten und umfassendsten Formel. Er schreibt hier recht im Katechismusstil, für Kinder, aber im Stil eines guten Katechismus, an welchem auch Greise sich noch die Zähne ausbeißen können. Es ist keine Stelle in der h. Schrift, auf welche so sehr wie auf diese, das bekannte Wort Anwendung finde: ein Wasser, worin ein Kind wadet und ein Elephant schwimmt.

Der Stern und Kern aller Wahrheit liegt in dem Satze: Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. Zur klaren Erkenntniß dieser Wahrheit zu führen und so im Glauben an sie die Leser zu befestigen, war der Zweck seiner Evangelienchrift gewesen; mit diesem Hauptsatz, daß Jesus der Christ ist, hatte er dieselbe (O, 31) geschlossen; dieser Hauptsatz schwebt ihm unverrückbar vor, jetzt, wo er mit dem Schreiben des Briefes beschäftigt ist; er schwebt ihm vor als concentrirtes Bollwerk und Gegensatz gegen die gnostische Lüge; er schwebte ihm nothwendig schon bei B. 13—14 vor, wo er davon sprach, auf welche Voraussetzung er der Gemeinde, wie diesen Brief, so sein Evangelium habe schreiben können, nur war dort B. 13 fg. noch keine Stelle, den Hauptsatz in entwickelter Form auszusprechen; aber darauf baute nun die ganze weitere Entwicklung hin; von der Warnung vor der unchristlichen Welt und ihrem Wesen (B. 15—17) hing Johannes zu der Warnung vor dem christusfeindlichen Wesen des Gnosticismus über, und hier kann er nun den Centralpunkt seiner Evangelienchrift: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, am Centralpunkt des Gnosticismus, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν Χριστός, in scharfer, schneidender Antithese gegenüberstellen. (Ebenso Olshausen). In dieser dogmatischen Antithese gegen den Gnosticismus findet der zweite Theil des Briefes (Kap. 2, 7—29) seinen Zielpunkt und seine Spitze, sowie der erste Theil in der ethischen Antithese gegen den Gnosticismus (1, 10; 2, 6) seine Spitze fand. Denn durch die Unsittelichkeit ihres Principes und ihrer Grundsätze versündigten sich die Gnostiker gegen das ewige Wesen Gottes, der Licht ist (welches

das Thema des ersten Theiles war 1, 5), durch ihre dogmatische Leugnung der Identität zwischen Jesus und Christus aber frevelten sie gegen das Factum des Erschienenseins des Lichtes auf Erden (welches das Thema des zweiten Theiles ist, 2, 8). — Es ist nun über die Maßen herrlich, daß Johannes die Widerlegung oder vielmehr die siegreiche Niederwerfung dieser dogmatischen Lüge nicht in Form einer an Erwachsene gerichteten dialectischen Exposition, sondern in Form einer an Kinder gerichteten Katechese gibt. So wahrhaftig und verkehrt ist jene Lüge, daß man das verkehrte derselben mit wenigen Worten jedem *παιδίον* begreiflich machen kann.

Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ κλ. so beginnt Johannes mit einer echt katechetisch klingenden Frage: „Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, daß Jesus der Christ ist?“ Durch den Artikel ὁ vor ψεύστης läßt Luther sich zu der Meinung verleiten, als ob Johannes hier „den Lügner“ einführe, d. h. den Antichrist, von welchem er B. 3 gesprochen (ἠκούσατε ὅτι . . . ἔρχεται). Daraus soll nun aberum folgen, daß Johannes unter „dem Antichrist“ sich ein Einzelwesen, sondern ein Collectivum gedacht habe. Hierbei wird aber das ganze Gedankenverhältniß von 18—25 verkannt. Nicht das ist der Zweck dieser Verse, die Leser zu belehren, „was“ sich unter dem Antichrist, der kommen soll, zu denken habe, sondern die Leser warnend zu überzeugen, daß die in der Gegenwart aufgetretenen πολλοί, welche die Identität Jesu und Christi leugnen, qualitativ dem Wesen des ἀντίχριστος ἐρχόμενος entsprechen und sein Wesen an sich tragen. Daß bereits die Kindlein die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden vermögen, war B. 21 gesagt. Auf diesem Gegensatz von ἀλήθεια und ψεῦδος fußend, richtet Johannes an die Kindlein nun die Frage: τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης; dies kann nun in solchem Zusammenhang nimmermehr den Sinn haben: „was oder wen versteht man unter dem Antichrist, der da kommen soll?“ sondern nur und allein den Sinn: „auf welcher Seite ist nun die Lüge?“ Auf welcher Seite ist die Lüge, und auf welcher Seite die Wahrheit? Ist nicht derjenige der Lügner (d. h. der auf Seiten der Lüge stehende), welcher leugnet, daß Jesus der Christ ist? = Ist nicht das Leugnen dieser Identität die Lüge, das Bekennen der

ben, die Wahrheit? Ἐὰ μὴ hat hier nicht die Bedeutung, aus der Vielheit von denkbaren Fällen oder vorhandenen Personen z. B. eines einzelnen herauszugreifen (wie wenn man z. B. $\text{ἀντιπαρθεὶς τοῦτον ἐστὶν ὁ βασιλεὺς, ἢ μὴ κλ.}$, denn die Vielheit liegt im Zusammenhang nicht vor; sondern es steht die Zweifelhaftheit von dogmatischen Richtungen einander gegenüber, wo die Frage ist, welche von beiden der Rüge angehöre, wo hier hat ἐὰ μὴ einfach und wörtlich den Sinn von nisi, „als“: Welcher (von beiden) ist der Sünder? welcher, wenn er der ist, der die Identität Jesu und Christi leugnet? (Vergl. $\text{ὁ μὴ ἔχει τὸ ἀδελφεῖν αὐτῷ, ὁ μὴ ἔχει τὸ ἀδελφεῖν αὐτῷ, ὁ μὴ ἔχει τὸ ἀδελφεῖν αὐτῷ}$ v. 21, $\text{quid est illius iudicii, rem?$).

Denn wie in dem einfachen Satze, daß Jesus der Christus ist, implicite alle Wahrheit und die ganze Wahrheit nach allen Seiten liegt, so liegt in dem umgekehrten Satze, daß Jesus nicht der Christus sei*), auch implicite alle Lügen (widerständlicher Art). Alle Lügenrichtungen des Unglaubens, die je so je aufgetreten sind, hatten entweder einen Jesus, der in Christus ist (einen bloßen Menschen, Augenheiler, Propheten, Lehrer, Vorbild u. dgl.) oder einen Christus, der in Jesus ist (eine Christusidee, zu der sich das Individuum aus rein zufällig verhalte, und die ihre wahre Verwirklichung nicht in diesem Individuum, sondern in der gesamten Menschheit finde). Ersteres sind die rationalistischen Richtungen, welche die Sünde gut pelagianisch für eine kleine Schwäche an der Außenseite des Menschen halten, die man bei gehöriger Beherrschung, oder unter dem Einfluß guten Beispiels sich leicht gewöhnen könne; letzteres sind die pantheistischen Richtungen, welche die Sünde zwar für ein die innerste Natur des Menschen durchdringendes, aber für etwas mit dieser Natur selbst gegebenes, für eine Noturnothwendigkeit, für einen notwendigen Ausgangspunkt zum Guten — und daher die Erlösung für einen notwendigen Entwicklungsproceß halten, so daß im Menschen selbst sich eben die Idee der Erlösung, d. h. Entwicklung,

*) Der Pleonasmus in ἀπορρέουσιν , welches Wort die in dem Satze ὅτι liegende Negation schon anticipirend in sich enthält (vgl. Luc. 20, 27) eine elegante griechische Redeform. (Vgl. Winer, S. 67).

verwirkliche. Meister Gerinth wußte geschickt beide Seiten der Münze zu vereinigen. Die Leugnung der Sünde als einer Schutz vor Gott ist das beiden Seiten gemeinsame; so können sie in einander überspielen; so kann auf der einen Seite ein ebionistischer Jesus stehen, der bloßer Mensch ist, und auf der andern ein überweltlicher Aeon Christus, der zeitweise in Jesus sich herabsenkte und in ihm wirksam war, ebenso aber auch sich in jedem andern Menschen wirksam zu sein vermag.

Johannes fügt hinzu: οὗτος ἐστὶν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος κλ.; er sagt also von dem, der da leugnet, daß Jesus der Christ sei; aus, er sei der Widerchrist; aber offenbar nicht, um zu belehren, wer der Antichrist, sondern was die jene Identität leugnende sei. Nun hat allerdings der Prädicatsbegriff*) den Artikel und steht im Singular; allein diese Form ist indicirt durch das vorangegangene ὁ ψεύστης. Wie es die Frage gewesen, welcher von beiden der ψεύστης und welcher der ἀληθινός sei, so ist es hier wieder die Frage, welcher von beiden „der Christusfeind“ und welcher von beiden der Christ ist. Es so ist einfach zu sagen, daß ὁ ἀντίχριστος hier in seiner appellativischen Bedeutung steht. Ganz analog ist (wie Dästerbied richtig bemerkt) der 5. Vers des 4. Kapitels, in dem ὁ νικῶν ebenso wenig ein dogmatischer fixirter Terminus, sondern mehr ebenso ein rein appellativischer Begriff ist, wie in unsern Versen ὁ ἀντίχριστος.

Die Worte ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν sind nicht attributive Bestimmung zu οὗτος (wie Luther will, sondern οὗτος weist zurück auf das vorangehende ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς κλ. unsere fraglichen Worte hingegen sind ein app-

*) „Prädicatsbegriff“ sagen wir wohlweislich, nicht verkleinend, bei dem grammatischen Satzbau nach bei solchen Sätzen, οὗτος ἐστὶν ὁ, der Grieche stets οὗτος als grammatisches Prädicat behandelnd, auch wo nicht von dem ὁ ausgesagt werden soll, wer er, und daß er dieser sei, sondern von dem „dieser“, was er sei. Ganz analog soll 4, 5 nicht von dem νικῶν τὸν κόσμον ausgesagt werden, daß er „dieser“ (gerade dies oder jenes Individuum) sei, sondern von dem, der da glaubt, daß er der die Welt überwindende sei, d. h. daß er es sei, dem das Prädicat ὁ νικῶν κλ. zukomme, d. h. also, es soll ihm das Prädicat νικῶν κλ. zugetheilt werden, es soll gesagt werden, was er sei.

tioneller Zusatz zu ὁ ἀντίχριστος, und zwar ein Zusatz, mittelst dessen der Gedanke weitergeführt, eine neue Aussage einleitet werden soll. Der Sinn ist ganz der, als ob es hieße: „und zwar leugnet derselbe den Vater ebenso wie den Sohn.“ (Dästerbied u. a.)

Dieser neue Gedanke, daß mit dem Sohn auch der Vater geleugnet werde, wird am V. 23 entwickelt. ὁὖν nennt Johannes Christum hier und am Schlusse von V. 22, nicht weil er von der „Vorstellung“ seiner Messianität zu der einer ewigen Gottheit aufsteigen wollte (wie de Wette und Dästerbied wollten), sondern einfach, weil er zeigen will, wie die Leugnung Christi auch eine Leugnung Gottes des Vaters ist, und weil er daher Christum nunmehr nach seinem Verhältniß zum Vater, d. i. als den „Sohn“, benennen muß. Mit der Leugnung des Sohnes ist also allerdings nichts anderes gemeint, als die Leugnung ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; das was V. 22 beschrieben und entfaltet war, wird in dem kurzen Worte ἀρνούντες τὸν υἱὸν kurz recapitulirt, und es ist mit letzterem wieder eben jene cerinthische Gnosis gemeint (Huther)*). Von diesem ἀρνούντες hat Johannes am Schlusse von V. 21 gesagt, daß er auch den Vater leugne. V. 22 steigert er dies Urtheil in der Aussage, daß jener ἀρνούντες den Vater nicht hat. Vgl. die analoge Steigerung Kap. 1, 6; dann Kap. 1, 8 und 3. 10 und 2, 4, wo jedesmal neben den Vorwurf der subtilen Lüge das Urtheil des objectiven Nichtbestehens oder Nichtvollzugs tritt). Die albernen Erklärungen von Grotius, Socin u. a. ἀρῆσα οὐκ ἔχειν heiße veram opinionem oder cognitionem de deo non habere, bedürfen keiner Widerlegung. Wichtig erkennen (wingli, Calvin, Luther, Calov, Bengel, Neander, Sander, Dästerbied und Huther, daß das ἔχειν hier den allereigentlichsten Besitz des Vaters bedeutet. Es heißt auch nicht einmal bloß: wer den Sohn leugnet, der hat den Vater nicht zum Vater, sondern es heißt anknüpft: „der hat den Vater nicht“; er ist

*) Diese Anerkenntniß involvirt natürlicherweise keine Billigung jener christlichen Exegeten, welche bei Gelegenheit dieser Stelle sinnloser Weise behaupten, der Begriff des υἱός sei an sich synonym mit dem des Μessias, abgesehen nicht über letzteren hinaus.

Gottes und seines Wesens und seiner Gemeinschaft mit theilhaftig.

Die innere ratio beider Aussagen ist un schwer zu erkennen. Wer da leugnet, daß Jesus der Christ sei, wer die Menschwerdung des Sohnes Gottes leugnet, und auf der einen Seite einen bloßen Menschen Jesus, auf der andern einen bloßen dogmatischen Aeußern oder eine bloße Christusbezeichnung hat, der steht gänzlich außerhalb der Sphäre des christlichen Glaubenslebens, der steht wesentlich auf christusfeindlicher Seite. Daraus folgt nun erstlich, daß er theoretisch auch den Vater leugnet, d. h. daß auch seine Ansicht und Lehre von dem Vater nicht taugt, und eine grundfalsche ist (wie das bei Herduth selbst am schlagendsten hervortrat, in der Behauptung, daß Gott nicht der Schöpfer der Welt sei, und sich der vom Damiurgen geschaffenen Welt nicht zu erkennen gegeben habe, und somit an der Unreinheit und Sünde der Menschen selber Schuld sei; — und in dies bei allen gnostischen und allen analogen widerchristlichen Systemen stets hervorgetreten ist und immer und unausbleiblich hervortreten muß), daß also der Gott, an den er glaubt, nicht der wahre, sondern ein erträumter ist, und schon hieraus ergibt sich zweitens, daß er den wahren Gott nicht einmal kennt, geschweige seiner und seines Wesens theilhaftig ist. Denn um des Wesens Gottes, das Licht ist, theilhaftig zu werden, ist ja der allererste Schritt der, daß man von seinem Lichte sich durchstrahlen läßt, ihn als den Heiligen, sich als den Sünder erkennt (vgl. Kap. 1, 5 fg.) Der zweite Schritt ist aber, daß man in Christo die Versöhnung mit Gott ergreift. Wer nun Christum noch nicht hat, Christum und Christi wahres Wesen vielmehr leugnet, wie will der des Vaters theilhaftig werden?

Im Gegensatz hierzu sagt nun der Apostel: ὁ οὐκ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. Dieser Ausspruch will im Lichte des Gegensatzes verstanden werden. Die Meinung des Apostels ist natürlich nicht, die, daß ein bloß äußerliches Bekenntniß des Sohnes und des von ihm geltenden Dogmas (ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός) hinreiche, um den Vater zu haben; ebenso wenig aber darf man in das ὁμολογεῖν (mit Beda) den Begriff der confessio cordis, oris et operis hineinzuwängen wollen. Ὁμολογεῖν bildet hier ganz einfach den Gegensatz zu ἀρνεῖσθαι,

und bezeichnet den (inneren wie äußeren) Gesamtzustand derer, die im Gegensatz zu den abgefallenen Gnostikern treu bleiben, und zwar bezeichnet es ihn eben nach diesem Kennzeichen, daß jene den Sohn leugnen (im Sinne von B. 22) diese aber ihn bekennen.

In der Recepta fehlt das Sätzchen ὁ ὁμολογῶν καὶ ganz, seine Echtheit ist aber durch A, B und C genugsam verbürgt. — Daß τὸν υἱὸν von ὁμολογῶν, und nicht etwa (wie 2 Joh. 9) mit καὶ τὸν πατέρα zusammen von ἐχει abhängt (wo dann ὁμολογῶν absolut stünde), geht aus den vorangehenden Worten, zu welchen diese den Gegensatz bilden, deutlich hervor.

B. 24—27 baut der Apostel auf das gesagte die Mahnung, zu bleiben bei der von Anfang an gehörten Lehre. Auch diese Mahnung richtet er, indem er in dem gleichen ὑμεῖς wie bisher fortfährt, noch an die seit B. 18 angeredeten παῖδες; gerade das heranwachsende Geschlecht ist es ja, welches ganz insbesondere ermahnt werden muß, treu bei der empfangenen Lehre zu bleiben. Erst B. 28 wendet er sich wieder mit der allgemeinen Anrede τεκνία an die ganze Gemeinde, indem er die den παῖδσι ertheilte Mahnung kurz an alle Gemeindeglieder wiederholt.

Ὑμεῖς stellt er mit Nachdruck voran, als einen Vocativ. Daß ὑμεῖς nicht zu ἠκούσατε gehört, sodaß es durch Trajection von diesem getrennt wäre (wie Beza, Bengel, Sachmann, de Wette meinen), ist klar, da ja ἠκούσατε eines solchen nachdrucksvollen ὑμεῖς nicht bedarf. Denn nicht im Gehörthaben, sondern im Bleiben bei dem Gehörten liegt der mittelst ὑμεῖς etotzte Unterschied zwischen den Angeredeten und den Irrlehrern. Während jene abgefallen sind, (will Johannes sagen) oder: wenn auch noch Andere abfallen: — ihr sollt treu bleiben. Ὑμεῖς gehört also dem Sinne nach mit der Forderung ἐν ὑμῖν μέντω zusammen. Man hat aber nicht nöthig, mit Dölsterdieck u. a. in Anasoluth oder einen Wechsel in der Construction anzunehmen, es ob Johannes ursprünglich im Sinne gehabt hätte zu schreiben: ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, τοῦτο φυλάττετε, sondern ὑμεῖς ist ganz einfache vocativische Anrede, wie sie nicht allein bei einem wirklichen Imperativ der zweiten Person, sondern ebenso gut bei einer dritten Person des Imperativs, wenn diese dem

Sinne nach eine an die Angeredeten gerichtete Mahnung enthält, stehen kann.

„Was ihr gehört habt ἀπ' ἀρχῆς“ (im Gegensatz zu dem, was Irrlehrer ihnen etwa künftig anderes vorsagen werden), also eben die Wahrheit ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, „daß bleibe in euch“, d. i. nicht: bei euch (παρ' ὑμῶν), wie Luther und Theophylakt interpretiren, sondern Johannes will sagen, daß diese empfangene Lehre in ihnen bleiben soll als eine Macht des Lebens (Düsterdied u. a.) ; vgl. 1, 8 und 10; 2, 14.

Wenn diese Lehre in euch bleibt, bleibt auch ihr in dem Sohn und in dem Vater; so fährt der Apostel fort. Die innereratio dieses Ausspruchs ist wieder unschwer einzusehen. Diese Lehre ist eben keine tote Theorie, sondern, wie vorhin bemerkt worden, eine Lebensmacht in dem, der sie bewahrt; sein Glauben ist kein bloßes Fürwahrhalten eines Lehrsages, und (Düsterdied): „im Glauben empfängt der Mensch nicht eine bloße Kunde von dem Leben, welches in Christo erschienen ist, sondern das Leben selbst zu eigenem persönlichem Besitz; der Gläubige tritt in persönlichen Verkehr mit dem Sohne und dem Vater, der Vater gibt sich ihm in dem Sohne, Ev. Joh. 17, 23.“

Vers 25. Analog, wie Johannes B. 17 der Warnung vor dem Weltfenn als erstes Motiv die Widergöttlichkeit des Welttreibens und als zweites Motiv eine Erinnerung an die Vergänglichkeit der Welt und ihres Treibens beigelegt hat, fügt er hier der Mahnung, treu bei der empfangenen Lehre zu bleiben, als erstes Motiv B. 24 den Satz, daß diese Lehre zur Gemeinschaft Gottes führe, als zweites aber, B. 25 die Erinnerung an die Herrlichkeit bei, welche dem treubleibenden verheißen ist. Man braucht daher zwischen B. 24 und B. 25 keinen Gedanken zu ergänzen, um einen Zusammenhang herzustellen; der Zusammenhang ist schon da, nur ist er, ganz wie bei B. 17, ein innerlicher, in der Sache liegender, kein in äußerlicher Dialektik der Gedankenverknüpfung sich ausprägender. (Selbst Düsterdied verbindet künstlich, indem er sagt, der Besitz des Lebens in Gott sei etwas bereits gegenwärtiges und doch auch wieder ein Gegenstand der Hoffnung. Diese Reflexion ist wahr, aber dem Texte fremd, und nach der von uns gegebenen, aus der Analogie von B. 17 gewonnenen Darstellung des Gedankenverhältnisses bedarf

B. 20 bis B. 25 in gebrängter Recapitulation zu wieder-
en. Eine derartige Recapitulation findet sich sonst nirgends
Johannes; sie ist uns ein neuer Beweis, daß er diesen
igen Abschnitt an wirkliche Kinder gerichtet hat, denen er
ein freundlicher, treuer, liebevoller Lehrer die einzelnen
auptpunkte gleichsam noch einmal an den Fingern herzählt,
mit sie ja alles verstehen und nichts vergessen. Καὶ ὑμεῖς
et er sie wieder, wie B. 24, vocativisch an, und selbst diese
der Rede eignet dem Gespräch mit Kindern. Τὸ χρῖσμα;
λάβετε, μένει ἐν ὑμῖν, hier recapitulirt er den Gedanken
B. 20 (die Lesart χάρισμα in cod. B. ist schon äußerlich zu

schlecht beglaubigt, um Beachtung zu verdienen), aber so, daß er die Quintessenz des V. 24—25 gesagten sogleich mit dazu nimmt. Der Indicativ μένει ist nicht eine „Anerkennung“ (Düsterdieck), daß die empfangene Salbung in ihnen bleibe, sondern „drückt die gewisse Zuversicht aus“ (Huther). Ja, dieser Indicativ hat eine Art von imperativischer, wenigstens instaurativer Kraft, wie wenn Johannes sagen wollte: „Nun und nicht wahr? das geschieht also, daß ihr das empfangene Salböl treu bewahrt!“ Ebenso erklären sich die folgenden Worte καὶ οὐ χρεῖσθαι ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, worin der Gedanke von V. 20: καὶ οἴδατε πάντα aus V. 21 recapituliert wird: „Und ihr habt also nicht nöthig, daß euch jemand lehre“ — nicht wahr, ihr wollt es nicht darauf ankommen lassen, daß Andere euch erst mühselig lehren müssen, auf welcher Seite die Wahrheit sei. Ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ καὶ hier entsteht die Frage, wo der Nachsatz beginne. Luther, Bullinger, Calvin, J. Lange, Paulus, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander und Huther halten die Worte καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ für den Nachsatz; Darnenius, Theophylakt, Vüke, de Wette und Düsterdieck halten καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ für eine Parenthese, und καὶ καθὼς ἐδίδαξαν ὑμᾶς für eine Wiederaufnahme des Vorderesages. Gegen letztere Ansicht spricht aber nicht allein, daß die Wiederaufnahme eines Vorderesages nach einer Parenthese selbst bei der lebhaftesten Rede immer in der gleichen Form geschehen muß (so daß es heißen müßte ὡς ἐδίδαξαν ὑμᾶς), sondern vornehmlich auch (wie Huther richtig bemerkt), daß der Vorderesatz ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ καὶ in den Worten περὶ πάντων ein Moment enthält, zu welchem der Nachsatz in gar keinem Verhältniß steht. Aus dem erstern Grunde wäre es also räthlicher, die Worte καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἐστι ψεῦδος für den Nachsatz zu halten („und wie dasselbe Salböl euch belehrt über alles, so ist es wahr und keine Lüge“); allein das Bedenken lehrt auch hier wieder, daß περὶ πάντων, welches doch offenbar eine Recapitulation des gewichtigen καὶ οἴδατε πάντα V. 20 ist, entweder zu einem nichts sagenden Element („wie euch das Salböl über jeden Gegenstand belehrt, so ist's wahr“) herabgedrückt werden muß, oder — zum Nachsatz in keinem Verhältniß steht. Dazu gesellt sich noch die zweite Schwierigkeit, daß das καὶ am Anfange des ver-

meintlichen Nachsages sich nicht erklärt; denn dasselbe mit dem folgenden καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος ihr Sinn eines et-est zusammenzunehmen, ist unmöglich, da nur verschiedene oder gegensätzliche, nicht aber identische Aussagen durch καὶ καὶ verbunden werden können. (Zu sagen: „dies ist sowohl wahr als auch keine Lüge“, wäre geradezu lächerlich).

Ich bin daher der Ansicht, daß unser ὁ γὰρ keinen Wortverfaß besitzt, sondern noch von dem ὅτι καὶ V. 26 abhängt. Hatten wir fest, daß der Apostel hier recapitulirt, und zwar vor Kindern in ganz kindlicher Sprache recapitulirt, so kann diese ihre unbedingte Form der Rede nichts auffallendes haben. „Dies habe ich euch geschrieben über die, die euch verführen; und ihr, das Salböl, das ihr empfangen habt von ihm, das bleibt in euch; und ihr habt nicht nöthig, daß euch jemand lehre; sondern wie daselbe Salböl euch über alles belehrt“ (soil. habe ich euch gesagt); und „es ist wahr und keine Lüge“, und „wie es euch gelehrt hat, in dem bleibet.“ In den Worten ἀλλ' ὅτι αὐτὸ καὶ recapitulirt Johannes die Worte V. 20 οὐδὲ πᾶντα und V. 21 οὐδὲ τὴν ἀλήθειαν. In den folgenden Worten καὶ ἀλήθες ἐστὶν καὶ οὐ ψεῦδος recapitulirt er den Gedanken V. 21 καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας oder ἔστι; zu ἀλήθες ἔστι bildet χρῆμα das Subject, und es (das Salböl sammt seinem δίδασκεν) ist wahr und ist nicht Lüge, er erinnert, wie Wahrheit und Lüge einander ausschließen; wie die Gotteslehre des h. Geistes nicht Lüge sein und die Lüge nicht aus Gott und der Wahrheit stammen kann. Endlich in den Worten καὶ καὶ ὡς ἐδίδαξαν ὑμᾶς μέντε ἐν αὐτῷ recapitulirt er die Mahnung V. 24—25. Ἐν αὐτῷ ist nicht Wiederaufnahme des in καὶ ὡς liegenden Begriffes („bleibet in dem, wie es — was es euch gelehrt hat“), wie Baumgarten-Crusius meint, denn dazu paßt V. 28 nicht; sondern mit αὐτῷ ist Gott gemeint. „Wie das Salböl euch gelehrt hat, so (venigemal) bleibet in ihm.“

V. 28—29 wendet er sich nun, nachdem er so mit den Kindern in ganz kindlichem Gesprächston förmlich abgeschlossen hat, der ganzen Gemeinde wieder zu, und schließt den ganzen zweiten Theil seines Schreibens; damit, daß er die den Kindern gegebene Mahnung μέντε ἐν αὐτῷ in diesen drei kurzen

Worten an die ganze Gemeinde richtet, sie dann aber der Gemeinde gegenüber in einer Weise motivirt, welche ebenso deutlich zeigt, daß er hier zu Erwachsenen redet, als V. 18—27 sich der Gesprächston mit Kindern fast in jedem Worte offenbart hat. Denn nicht allein, daß der Stil sich hier zu einem gerundeten Periodenbau hebt, sondern auch die Gedanken von V. 28—29 sind von ernster Art. Auf die Wiederkunft Christi (über die damals berechtigte Erwartung ihres nahen Bevorstehens vgl. die Bemerkung zu V. 18) richtet er den Blick; dort nicht zu Schanden zu werden, sollen die V. 28 angerebten sorgen. Diese Mahnung paßt für Erwachsene besser, als für *παιδιά*. Es liegt in des Kindes Natur, in der Gegenwart zu leben, oder, wenn der Blick auf die Zukunft gerichtet wird, denselben auf das letzte schließliche Ziel zu richten. So hat Johannes V. 18—21 die Kindlein vor den Irrlehrern auf Erden gewarnt, und wo er (V. 25) auf die Zukunft wies, ihnen schlicht und naiv das letzte Ziel, das ewige Leben, vor Augen gehalten. Hätte er sie ja auch auf Christi Wiederkunft verwiesen: ihnen, den Kindern, hätte dieselbe nur als ein Gegenstand der Freude und fröhlichen Hoffnung erscheinen können. Als ein Gegenstand ernstest Mangens kann sie nur dem im ernstest Kampfe mit der Sünde stehenden Erwachsenen erscheinen; nur ihm liegt die Besorgniß nahe: werde ich auch bestehen, wenn der Herr erscheint? Ebenso ist die Forderung V. 29, τὴν διαλογίαν zu thun, eine dem Standpunkte des Erwachsenen angemessene. — Es sind das feine Züge, aber sie dürfen nicht übersehen werden; sie dienen zur vollen Bestätigung dessen, daß die Verse 18—27 wirklich an die Altersklasse der *παιδιά* gerichtet sind.

Kαὶ νῦν ist nicht temporal zu fassen („auch jetzt schon“, wie Paulus und Semler wollten), denn es war im vorangehenden nichts gesagt, daß man erst künftig anfangen solle, tren zu bleiben; καὶ νῦν dient aber auch nicht dazu, die Mahnung μένετε „als Folgerung aus den gegenwärtigen Verhältnissen abzuleiten“ (Huther) und darf auch nicht mit igitur überfetzt werden. Sondern es dient, zu einem neuen Gegenstand überzuleiten, eine Wendung einzuleiten. So Ev. Joh. 17, 5, wo Jesus von dem, was er gethan, zu dem, was er erbittet, mit καὶ νῦν übergeht (= „und nun bitte ich dich“). So Apostelgesch. 10, 5,

wo von einer Eröffnung zu einem Befehl übergegangen wird; ähnlich 7, 34; 3, 17 u. a. Welches die jedesmalige Wendung sei, bestimmt sich jedesmal aus dem Context. An unserer Stelle liegt nicht in der Mahnung $\mu\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon$ die Wendung; denn dieselbe Mahnung war ja schon unmittelbar vorhergegangen; nur in der Anrede $\tau\omega\nu\lambda\alpha$ kann das Neue liegen, welches durch die Wendung $\kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu$ als ein Neues markiert werden soll. Mittels der Anrede $\tau\omega\nu\lambda\alpha$, die der Apostel gewohnt war, an die ganze Gemeinde zu richten, und die daher denn auch in diesem Sinne von der Gemeinde verstanden würde, wendet er sich von der speciellen Altersklasse der $\kappa\alpha\iota\delta\iota\alpha$ ab, und dem ganzen Leserkreise wieder zu. Diese Wendung zu bezeichnen, dient $\kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu$. Wie man also Ev. Joh. 17, 3 zu ergänzen hat: „und nun bitte ich dich“, Apostelgesch. 10, 5: „und nun gebiete ich“; Apostelgesch. 22, 16: „und nun frage ich dich“, so hier „und nun wende ich mich zu euch“, „Ihndlein“, oder: „und nun ermahne ich euch alle, Ihndlein“.

Die Mahnung selbst $\mu\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ist die gleiche, welche schon vorausgegangen ist: „Bleibet in Christo.“ Motiviert wird diese Mahnung nun durch die Worte: $\epsilon\nu\alpha\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\varsigma\ \eta\ \epsilon\chi\omega\mu\epsilon\nu\ \pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\iota\alpha\nu\ \kappa\lambda$. Die Recepta liest $\delta\tau\alpha\nu$ statt $\epsilon\acute{\alpha}\nu$, allein letzteres ist durch A, B, C verbürgt, und $\delta\tau\alpha\nu$ offenbar nur eine vermeintliche Besserung (weil durch $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ „wenn“ die Wiederkunft Christi als bloß möglich, mithin als fraglich hingestellt werde; aber $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ brüht keine keine Bedingung, sondern eine Bedingung mit der Erwartung demnächstiger Entscheidung aus, und ist daher dem $\delta\tau\alpha\nu$ so verwandt, daß es öfter damit vertauscht wird, z. B. Röm. 14, 8; 1 Joh. 3, 2; Ev. Joh. 13, 20; 14, 3. An allen diesen Stellen wird nicht das Ereigniß selbst, von dem die Rede ist, sondern nur die Zeit seines Eintrittes als fraglich und noch unbestimmt betrachtet). Statt $\epsilon\chi\omega\mu\epsilon\nu$ (Codex A, C u. v. a.) liest B $\sigma\chi\omega\mu\epsilon\nu$, was wohl nur Schreibfehler ist, da für EX leicht CX gelesen werden konnte. Was den Sinn der Worte betrifft, so bietet der Begriff $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\iota\alpha\nu\ \epsilon\chi\epsilon\nu$ (vgl. Kap. 4, 17) keine Schwierigkeit dar; den, der da kommt, sein Reich aufzurichten, seine Feinde aber zu richten, kann nur derjenige mit freudiger Zuversicht kommen sehen, welcher zu den Kindern des Reichs gehört und sich nicht zu den $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota\varsigma$

gefaßt hat, „Καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπὸ αὐτοῦ“ besagt in negativer Form dasselbe; ἀπὸ, ist nicht = ὑπὸ („vor ihm zu Schanden gemacht werden“, so Meyer) auch nicht = coram (Luther), sondern steht wie Sirach 21, 22 (αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου). „Zu Schanden werden, hinweg von seinem Angesichte.“ Αἰσχύνεσθαι steht also prägnant: zu Schanden werden und in Folge dessen beschämt zurückweichen und entfliehen vor ihm hinweg. (Calvin, Beza, de Wette, Rüdke, Düsterdieck, Luther u. a.) Der Begriff der παρούσα ist bekannt. Die Mahnung μένετε ἐν αὐτῷ verallgemeinert sich, aber B. 29 zu der Mahnung: ποιῆν τὴν δικαιοσύνην*). „Wenn ihr wisst“, εἰάν, es werden zwei Fälle als möglich gesetzt, der des Wissens und der des Nichtwissens. „Wenn ihr wisst, daß er gerecht ist, so erkennet (γινώσκετε Imperativ mit Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, Grotius, Rüdke, Luther, gegen Bengel, Semler, Düsterdieck, weil es zwischen den Imperativen μένετε und ἴδετε mitten inne steht), „daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren ist.“ Das καὶ (welches nur in B. fehlt, in A, C, Cyr., Vulgata und Min. steht und echt ist) dient gerade, wie Kap. 2, 19, dazu, die Congruenz des Folgernden mit der Prämisse hervorzuheben. Mit welchem kann nur derjenige gemeint sein, von welchem gesagt wurde, ὅτι δίκαιος ἐστὶ; sonst fiel die ganze vis conclusionis dahin. Es ist daher unstatthaft, mit Storr und Rüdke δίκαιος auf Christum, εἰς αὐτοῦ aber auf Gott zu beziehen. Entweder ist, beidemal Christus gemeint (Bengel, Besser, Frommann, Luther u. a.) oder beidemal Gott (Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, die meisten Aelteren, Baumgarten-Crusius, Reander, Gerlach, Düsterdieck). Da der Ausdruck γενεῶσθαι ἐκ Χριστοῦ nirgend vorkommt, und auch Kap. 1, 9, das δίκαιος εἶναι dem Vater zugeschrieben war, so ist letztere Erklärung vorzuziehen (auch B. 27 und 28 hat man ja nicht nöthig ἐν αὐτῷ speciell an

*) Dies ist das einfache und natürliche Verhältniß zwischen B. 28-29. Nicht aber ist es die Erwähnung des künftigen Gerichts, die den Johannes durch Ideenassociation auf den Begriff der Gerechtigkeit führt (wie Ebelin, de Wette, Sauber, Düsterdieck u. a. meinen). Das Gericht war ja B. 28 gar nicht erwähnt, sondern das Kommen Christi zur Aufrichtung seines Reiches.

Christus zu beziehen; es entspricht dem V. 24 gesagten: ἐν τῷ
 ᾧ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μένειν. Der Begriff ist der: durch den
 Sohn in dem Vater bleiben).

Τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν ist analog mit τὴν ἀληθείαν
 εἶν Kap. 1, 6. Es heißt: das vollziehen, was Gottes Wesen
 und dem Wesen Gottes entspricht. Denn die δικαιοσύνη ist,
 möge des ὅτι δίκαιός ἐστι, hier nicht die Gerechtigkeit vor
 Gott, geschweige denn der Complex von Werken, durch welche
 zu sich eine Gerechtigkeit vor Gott erwürbe (Semler u. a.),
 sondern die Gerechtigkeit als inneres, ewiges Wesen Gottes, und
 nur in jenem Kap. 1, 9 gegebenen Sinne, als Heiligkeit,
 welche auch das Geschöpf zur Schuldfreiheit und Hei-
 ligkeit führen will. Daß Johannes das Vollziehen dieser
 Gerechtigkeit nicht als Ursache des Aus-Gott-geboren-werdens,
 sondern als Folge und Kennzeichen des Aus-Gott-geboren-
 seins aufführt, ergibt sich einfach aus dem Perfectum γεγέννηται.
 Wissen wir, daß Gott seinem Wesen nach δίκαιος ist, so müssen
 wir erkennen, daß nur derjenige von sich sagen darf, er sei
 Aus-Gott-geboren, welcher die δικαιοσύνη, welche Gottes Wesen
 vollzieht, d. h. selbst heilig wandelt und die Sünder
 zur Erlösung zu führen sucht (vgl. oben zu 1, 9).

Damit hat nun Johannes ein neues Thema angeschlagen,
 den Uebergang gemacht zum dritten Haupttheile seines
 Briefes, wo er die Stellung der Christen gegenüber der
 Feindschaft der ungläubigen Welt betrachtet. Nur thut
 es nicht gut, mit de Wette, Düsterdieck u. a. unsern Vers,
 nur die Ueberleitung zum dritten Theil enthält, schon als
 Anfang dieses Theiles zu betrachten und zwischen V. 28 und 29
 einen Abschnitt zu machen. V. 29 ist der Abschluß des
 ersten Theils, aber so, daß dieser Abschluß schon den orga-
 nischen Keim enthält, aus welchem der folgende Theil er-
 wächst (Huther).

Dritter Theil.

Die Kinder Gottes in ihrer Stellung zur Feindschaft der Welt.

Kap. 3 B. 1—24.

Der Bau dieses dritten Theiles ist folgender. Der Begriff der Gerechtigkeit, die eine Wesensbestimmtheit Gottes ist (ὁ δίκαιός ἐστι), aber als solche in uns und durch uns vollzogen werden soll, enthält, wenn man Kap. 1, 9 vergleicht, allerdings implicite schon alle diejenigen Momente, welche nun im dritten Theile zur Entfaltung kommen sollen. Denn wir haben uns in Kap. 1, 9 überzeugt, daß Johannes Gott gerecht nennt, sofern Gott a) in sich selber heilig und gerecht ist, und b) auch den Sünder in Christo zur Gerechtigkeit verhelfen will (analog Mt. 23, 26 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἄνομον Ἰησοῦ). Somit involvirt die Gerechtigkeit, welche wir vollziehen sollen, ebenfalls diese beiden Seiten, a) daß wir unsern Wandel heilig seien — und das ist unser Unterschied von den Kindern der Welt — und b) daß wir die, welche das Heil noch nicht kennen, nicht hassen und von uns stoßen, sondern soviel an uns ist zum Heil in Christo führen sollen — und das ist unsere Mission an die Welt. Und insofern könnte man wohl mit Luther geradezu sagen, daß der letzte Vers des zweiten Kapitels das Thema des nun folgenden Theiles enthalte, und man könnte diesem Theile die Ueberschrift geben: „Die Gerechtigkeit der Kinder Gottes in ihrer Stellung zur feindlichen Welt.“ Auch kommt nicht nur das erste jener beiden Momente (B. 2—12) zur Ausführung, nämlich unser Unterschied von der Welt, sondern auch das zweite: unsere Mission an die Welt (nach richtiger Erklärung von B. 16).

Indessen liegen jene beiden Momente schon an sich noch nur implicite und zwar nur sehr implicite in dem Begriff jener δικαιοσύνη. Auch knüpft Johannes die Entwicklung B. 2 fg. nicht an den Begriff der δικαιοσύνη, sondern an den des ἐκ Θεοῦ γεγεννησθαι an, indem er den Begriff des τέκνον Θεοῦ Kap. 3, 1 voranstellt, und aus ihm das weitere entwickelt. Auf den Begriff der δικαιοσύνη kommt

nur gelegentlich im Verlauf des ersten Unterabschnitts. (B. 7) zurück. Indem er aber den Begriff des τέκνον Θεοῦ vorstellt, stellt er zugleich B. 1 ein förmliches Thema auf, das doppelseitig ist, und nicht bloß implicite, sondern explicite diejenigen beiden Momente enthält, welche in der That den Gegenstand des dritten Theiles ausmachen, nämlich: a) daß wir Gottes Kinder sind, und daß b) ebendarum die Welt uns nicht kennt, weil sie Gott nicht kennt.

Da nun B. 1 ein ausgesprochenes, selbständiges Thema trägt, so kann Kap. 2, 29 nicht für das „Thema“ unseres Theiles, sondern nur für die innerliche Ueberleitung zu demselben gehalten werden, nämlich für den Reim, aus welchem sich das Thema 3, 1 entfaltet. Denn, wie schon bemerkt, nicht an 2, 29 knüpft sich der Form nach die folgende Entwicklung an, sondern 3, 1. Wir sind Gottes Kinder, das war das erste Moment des Themas in B. 1, und dies Moment greift der Apostel 2 wörtlich wieder auf (ὡν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν) und entwickelt aus B. 2—12, wie wir im Unterschied von der Welt (v. 8 und 10) uns in Hoffnung der künftigen Herrlichkeit erheben, und heilig sein müssen. Die Welt kennt uns nicht, das war das zweite Moment des Themas in B. 2, und zu diesem Moment geht der Apostel B. 13 über, und zeigt, daß der Haß der Welt uns nicht wundern darf, da der Haß eben im Wesen der Welt begründet sei, sowie die Bruderliebe im Wesen der Gotteskindschaft*).

B. 1 spricht also der Apostel das Thema dieses neuen Theiles aus. „Idete“ beginnt er, diesmal ohne eine Anrede (wie ἐπεὶ, ἀγαπητοί) voranzuschieben, da er ja so eben erst (2, 28) die Ueberleitung zu diesem Theil mit einer solchen Anrede beenden hatte. „Idete, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμεν. Statt δώκεν (B., C.) liest Codex A ἔδωκεν; erstere Lesart, wie sie die Glaubigtere ist, ist auch die innerlich passendere; der gegenwärtige Sachverhalt, daß wir Kinder Gottes heißen und sind,

*) Auch Hilferding, welcher in 2, 29 das Thema zu finden meinte, gab (II, S. 42) zu, daß eigentlich erst Kap. II B. 3 „[sollte heißen: 2] die positive Entfaltung beginnt.“

ruht auf der in der Gegenwart vollendeten Thatſache, daß uns Gott ſolche Liebe gegeben hat. Ein erzählendes Tempus würde hier nicht paſſen. Die Worte καὶ ἐπεὶ fehlen in keiner Textquelle; Erasmus war es, der ſie für einen unechten Zuſatz erklärte, nachdem die Vulgata ſie ſeiner Meinung nach falſch („*et* *sensus*“) überſetzt hatte. Ihm folgten Luther, Bullinger, Calvin, Beza und die Recepta. Erſt Lachmann und Tiſchenbort ſtellten dieſe unzweifelhaft echten Worte wieder her.

Das Thema ſpricht ſich alſo zunächſt in der Form einer Aufforderung aus: „Sehet, welche eine Liebe uns der Vater gegeben hat.“ Ποταπός iſt ſpättere Nebenform des alten ποτός, welches nach Analogie von ἀλλοδαπός aus ποῦ-ἀπό, wie ἀλλοδαπός aus ἄλλου-ἀπό, entſtanden zu ſein ſcheint, und „*von* *wannen* *gebürtig*“ heißt. Die Nebenform ποταπός hingegen kommt überall nur im Sinne von *qualis* vor. Unteucht thut man alſo, durch Ueberſetzung oder Erklärung (mit Socin, Episcopius, Rüde, de Wette, Sander) die Bedeutung *quam magnam amor* in das Wort hineinzuſetzen. Nicht, wie groß, ſondern welcher Art die Liebe ſei, die Gott uns gegeben hat, gibt Johannes den Leſern zu bedenken. (Düſterdieck.) Man darf aber nicht vorneherein (mit Calvin u. a.) den Begriff „welche eine unbediente Liebe“ in das Wort ποταπήν hineinlegen. Denn der Apoſtel ſpricht eben die Art dieſer Liebe nicht aus, ſondern fordert nur auf, dieſelbe zum Gegenſtand der Betrachtung zu machen. Und will man demgemäß die Qualität dieſer Liebe näher beſtimmen (was jedoch außerhalb der Aufgabe der Texterklärung liegt), ſo wird weder das Moment der Unverbienlichkeit, noch das der Heiligkeit, noch das der Barmherzigkeit oder Weiſheit noch auch das der Größe ausgeſchloſſen werden dürfen, denn es iſt eben eine ſolche Liebe, in welcher das ganze Weſen Gottes ſich Tage getreten iſt. — Die Tiefe des Gedankens wird abgeſchwächt, wenn man ἀγάπη (mit Beza, Socin, Episcopius, Grotius, Spener, Neander u. a.) durch „Liebeserweis“ erklärt. Nicht nur einen Liebeserweis, ſondern ſeine Liebe ſelber hat uns Gott zu eigen geſchenkt — aber worin und wodurch? Wenn man (mit J. Lange, Rüde, de Wette und Brückner) aus überlangem philologiſchem Pedantiſmus dem johanneiſchen da überall und auch hier die finale Bedeutung *ostendunt* will, ſo

8 classische *ἵνα* hat, so bleibt die Frage, wodurch oder worin Gott seine Liebe uns geschenkt habe, im Texte ganz ohne Antwort. Man übersetzt alsdann: „Sehet, welcherlei Art von Liebe Gott in der Absicht bewiesen hat, daß wir seine Kinder sein sollen“; und man erklärt alsdann diese Liebe willkürlich entweder von der Sendung Jesu Christi oder von der Ausgießung d. h. Geistes oder von beidem. Allein bei dieser ganzen Aufstellung sieht man nicht recht ein, welches denn nun eigentlich das Hauptmoment des Gedankens sei. Will Johannes: den Lesern einen Rathsel zu lösen geben, indem er sie auffordert, sich zu bemühen, welche Species von Liebe diejenige Liebe gewesen sei, welche Gott in der Absicht, daß wir seine Kinder heißen, uns gegeben hat? Aber auf dies Ziel zielt ja am Ende die Liebe Gottes hin, und so wäre der Satz mit *ἵνα* gänzlich überflüssig gewesen; der Apostel hätte bloß zu schreiben gebraucht: „Sehet, welche Art von Liebe uns Gott erwiesen hat.“ Obersteigt der Hauptnachdruck vielleicht in dem Finalsatz? Will Johannes dies betonen, daß Gott seine Liebe uns deshalb geschenkt habe, um uns zu seinen Kindern zu machen? Aber warum kleidet er denn das, was einfach thetisch hätte hin gestellt werden müssen, in eine Frage oder in eine Aufforderung, die eine Frage (*ποταπήν*) in sich schließt? Offenbar ist also jene ganze Constructionsweise unhaltbar. Die Aufklärung: *ὅτις ποταπήν καὶ involviert ein Problem*; und dieses Problem muß im Texte seine Lösung finden. Daher nimmt die große Mehrzahl der alten und neuen Ausleger (unter letzteren namentlich Dästerdieck, Sander, Luther): nicht an, daß der Satz mit *ἵνα* dazu diene, anzugeben, worin diese *ἀδωκένα ἀγάπην* bestehe. Hier steht nun freilich *ἵνα* in dem abgeschwächten Sinn (so ut, dadurch daß) der Begriff eines Sollens“ liegt zwar noch darin (vgl. zu 1, 9) aber nicht eigentlich in dem *ἵνα*, sondern in dem Coniunctiv *καὶ ἡδύμεν*. Wie an den Stellen 1, 9; Ev. Joh. 4, 34; 6, 29 u. 40 so liegt auch hier eine Absicht allerdings in dem Satze, aber nicht die Absicht, durch welche das im Hauptsatze gesagte (*ἀγάπην δέσωμεν*) hervorgerufen wäre, sondern eine Absicht, durch welche das im Satze mit *ἵνα* enthaltene bedingt ist. Man hat wieder, ähnlich wie 1, 9, zu suppliren: *ποταπήν ἀγάπην δέσωμεν ἵνα*

geleitet hat, . . . Καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπὸ αὐτοῦ, besagt in negativer Form, dasselbe; ἀπὸ, ist nicht = ὑπὸ („von ihm zu Schanden gemacht werden“; so, Meyer) auch nicht = coram (Luther), sondern steht wie Sirach 21, 22 (αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου). „Zu Schanden werden, hinweg von seinem Angesichte.“ Αἰσχυνέσθαι steht also prägnant: zu Schanden werden und in Folge dessen beschämt zurückweichen und entfliehen vor ihm hinweg. (Calvin, Beza, de Wette, Lücke, Düsterdieck, Luther u. a.) Der Begriff der παρούσα ist bekannt. . . . Die Mahnung μένετε ἐν αὐτῷ perallgemeinert sich, am aber B. 29 zu der Mahnung: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*). „Wenn ihr wisst“, εἰς αὐτόν, es werden zwei Fälle als möglich gesetzt, der des Wissens und der des Nichtwissens. „Wenn ihr wisst, daß er gerecht ist, so erkennet (γινώσκετε Imperativ mit Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Luther, gegen Beza, Bengel, Semler, Düsterdieck, weil es zwischen den Imperativen μένετε und ἴδετε mitten inne steht), „daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren ist.“ Das καὶ (welches nur in B. fehlt, in A, C, Ebr., Vulgata und Mein. steht und echt ist) dient gerade, wie Kap. 2, 19, dazu, die Congruenz des Gefolgerten mit der Prämisse hervorzuheben. Mit αὐτῷ kann nur derjenige gemeint sein, von welchem gesagt wurde, ὅτι δίκαιος ἐστὶ; sonst fiel die ganze vis conclusionis dahin. Es ist daher unstatthaft, mit Storr und Lücke δίκαιος auf Christum, εἰς αὐτοῦ aber auf Gott zu beziehen. Entweder ist beidemal Christus gemeint (Bengel, Besser, Frommann, Luther, u. a.) oder beidemal Gott (Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, die meisten Aelteren, Baumgarten-Crusius, Reander, Gerlach, Düsterdieck). Da der Ausdruck γενέσθαι ἐκ Χριστοῦ nirgends vorkommt, und auch Kap. 1, 9, das δίκαιος εἶναι dem Vater zugeschrieben war, so ist letztere Erklärung vorzuziehen. (auch B. 27 und 28 hat man ja nicht nöthig ἐν αὐτῷ speciel auf

*) Dies ist das einfache und natürliche Verhältniß zwischen B. 28—29. Nicht aber ist es die Erwähnung des künftigen Gerichts, die den Johannes durch Ideenassociation auf den Begriff der Gerechtigkeit führt (wie Obeln, de Wette, Sauber, Düsterdieck u. a. meinen). Das Gericht war ja B. 28 gar nicht erwähnt; sondern das Kommen Christi zur Aufrichtung seines Reiches.

Christus zu beziehen; es entspricht dem V. 24 gesagten: ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μένειν. Der Begriff ist der: durch den Sohn in dem Vater bleiben).

Τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν ist analog mit τὴν ἀληθειάν ποιεῖν Kap. 1, 6. Es heißt: das vollziehen, was Gottes Wesen ist und dem Wesen Gottes entspricht. Denn die δικαιοσύνη ist, vermöge des ὅτι δίκαιός ἐστι, hier nicht die Gerechtigkeit vor Gott, geschweige denn der Complex von Werken, durch welche man sich eine Gerechtigkeit vor Gott erwürbe (Semler u. a.), sondern die Gerechtigkeit als inneres, ewiges Wesen Gottes, und zwar in jenem Kap. 1, 9 gegebenen Sinne, als Heiligkeit, welche auch das Geschöpf zur Schuldfreiheit und Heiligkeit führen will. Daß Johannes das Vollziehen dieser Gerechtigkeit nicht als Ursache, des Aus-Gott-geboren-werdens, sondern als Folge und Kennzeichen des Aus-Gott-geborens-seins aufführt, ergibt sich einfach aus dem Perfectum γεγέννηται. Wissen wir, daß Gott seinem Wesen nach δίκαιος ist, so müssen wir erkennen, daß nur derjenige von sich sagen darf, er sei aus Gott geboren, welcher die δικαιοσύνη, welche Gottes Wesen ist, vollzieht, d. h. selbst heilig wandelt und die Sünder zur Erlösung zu führen sucht (vgl. oben zu 1, 9).

Damit hat nun Johannes ein neues Thema angeschlagen und den Uebergang gemacht zum dritten Haupttheile seines Briefes, wo er die Stellung der Christen gegenüber der Feindschaft der ungläubigen Welt betrachtet. Nur thut man nicht gut, mit der Mette, Münsterdiel u. a. unsern Vers, der nur die Ueberleitung zum dritten Theil enthält, schon als Anfang dieses Theiles zu betrachten und zwischen V. 28 und 29 einen Abschnitt zu machen. V. 29 ist der Abschluß des zweiten Theiles, aber so, daß dieser Abschluß schon den organischen Keim enthält, aus welchem der folgende Theil erwächst (Huther).

Dritter Theil.

Die Kinder Gottes in ihrer Stellung zur Feindschaft der Welt.

Kap. 3 B. 1—24.

Der Bau dieses dritten Theiles ist folgender. Der Begriff der Gerechtigkeit, die eine Wesensbestimmtheit Gottes ist (ὁ δίκαιός ἐστι), aber als solche in uns und durch uns vollzogen werden soll, enthält, wenn man Kap. 1, 9 vergleicht, allerdings implicite schon alle diejenigen Momente, welche nun im dritten Theile zur Entfaltung kommen sollen. Denn wir haben uns in Kap. 1, 9 überzeugt, daß Johannes Gott gerecht nennt, sofern Gott a) in sich selber heilig und gerecht ist, und b) auch den Sünder in Christo zur Gerechtigkeit verhelfen will (analog wie Röm. 8, 26 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἀπώρτων Ἰησοῦ). Somit involvirt die Gerechtigkeit, welche wir vollziehen sollen, ebenfalls diese beiden Seiten, a) daß wir in unserm Wandel heilig seien — und das ist unser Unterschied von den Kindern der Welt — und b) daß wir die, welche das Heil noch nicht kennen, nicht hassen und von uns stoßen, sondern soviel an uns ist zum Heil in Christo führen sollen — und das ist unsere Mission an die Welt. Und insofern könnte man wohl mit Luther geradezu sagen, daß der letzte Vers des zweiten Kapitels das Thema des nun folgenden Theiles enthalte, und man könnte diesem Theile die Ueberschrift geben: „Die Gerechtigkeit der Kinder Gottes in ihrer Stellung zur feindlichen Welt.“ Auch kommt nicht nur das erste jener beiden Momente (B. 2—12) zur Ausführung, nämlich unser Unterschied von der Welt, sondern auch das zweite: unsere Mission an die Welt (nach richtiger Erklärung von B. 16).

Indessen liegen jene beiden Momente schon an sich doch nur implicite und zwar nur sehr implicite in dem Begriff jener δικαιοσύνη. Auch knüpft Johannes die Entwicklung B. 2 fg. nicht an den Begriff der δικαιοσύνη, sondern an den des ἐκ Θεοῦ γεγεννησθαι an, indem er den Begriff des τέκνον Θεοῦ Kap. 3, 1 voranstellt, und aus ihm das weitere entwickelt. Auf den Begriff der δικαιοσύνη kommt

z. nur gelegentlich im Verlauf des ersten Unterabschnitts. (B. 7) zurück. Indem er aber den Begriff des τέκνον Θεοῦ vorstellt, stellt er zugleich B. 1 ein förmliches Thema auf, das doppelseitig ist, und nicht bloß implicite, sondern explicite diejenigen beiden Momente enthält, welche in der That den Gegenstand des dritten Theiles ausmachen, nämlich: a) daß wir Gottes Kinder sind, und daß b) ebendarum die Welt uns nicht kennt, weil sie Gott nicht kennt.

Da nun B. 1 ein ausgesprochenes, selbständiges Thema vorliegt, so kann Kap. 2, 29 nicht für das „Thema“ unsers Theiles, sondern nur für die innerliche Ueberleitung zu demselben gehalten werden, nämlich für den Reim, aus welchem sich das Thema 3, 1 entfaltet. Denn, wie schon bemerkt, nicht an 2, 29 knüpft sich der Form nach die folgende Entwicklung an, sondern an 3, 1. Wir sind Gottes Kinder, das war das erste Moment des Themas in B. 1, und dies Moment greift der Apostel B. 2 wörtlich wieder auf (ὡν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν) und entwickelt daraus B. 2+12, wie wir im Unterschied von der Welt (vgl. 8 und 10) uns in Hoffnung der künftigen Herrlichkeit erheben, und heilig sein müssen. Die Welt kennt uns nicht, das war das zweite Moment des Themas in B. 2, und zu diesem Moment geht der Apostel B. 13 über, und zeigt, daß der Haß der Welt uns nicht wundern darf, da der Haß eben im Wesen der Welt begründet sei, sowie die Bruderliebe im Wesen der Gotteskindschaft*).

B. 1 spricht also der Apostel das Thema dieses neuen Theiles aus. Idcirco beginnt er, diesmal ohne eine Anrede (wie τέκνα, ἀγαπητοί) voranzuschieben, da er ja so eben erst (2, 28) die Ueberleitung zu diesem Theil mit einer solchen Anrede begonnen hatte. Ἰδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν. Statt δέδωκεν (B., C), liest Codex A ἔδωκεν; erstere Lesart, wie sie die beglaubigtere ist, ist auch die innerlich passendere; der gegenwärtige Sachverhalt, daß wir Kinder Gottes heißen und sind,

*) Auch Dillstried, welcher in 2, 29 das Thema zu finden meinte, muß (H. S. 42) zugeben, „daß eigentlich erst Kap. H. S. 3 (sollte heißen: S. 2) die positive Entfaltung beginnt.“

ruht auf der in der Gegenwart vollendeten Thatsache, daß uns Gott solche Liebe gegeben hat. Ein erzählendes Tempus würde hier nicht passen. Die Worte καὶ ἐπέειπεν fehlen in keiner Textquelle; Erasmus war es, der sie für einen unechten Zusatz erklärte, nachdem die Vulgata sie seiner Meinung nach falsch („assimus“) übersetzt hatte. Ihm folgten Luther, Bultinger, Calvin, Beza und die Recepta. Erst Lachmann und Tischendorf stellten diese unzweifelhaft echten Worte wieder her.

Das Thema spricht sich also zunächst in der Form einer Aufforderung aus. „Sehet, welche eine Liebe uns der Vater gegeben hat“. Ποταπός ist spätere Nebenform des alten ποτὶς, welches nach Analogie von ἀλλοδαπός aus ποῦ-ἀπό, wie ἀλλοδαπός aus ἄλλου-ἀπό, entstanden zu sein scheint, und „von woher gebürtig“ heißt. Die Nebenform ποταπός hingegen kommt überall nur im Sinne von qualis vor. Unrecht thut man also, durch Uebersetzung oder Erklärung (mit Socin, Episcopus, Rücke, de Wette, Sander) die Bedeutung quam magnam amorem in das Wort hineinzutragen. Nicht, wie groß, sondern welche Art die Liebe sei, die Gott uns gegeben hat, gibt Johannes den Lesern zu bedenken. (Düsterdieck.) Man darf aber nicht vornehmerein (mit Calvin u. a.) den Begriff „welche eine unverdiente Liebe“ in das Wort ποταπὴν hineinlegen. Denn der Apostel spricht eben die Art dieser Liebe nicht aus, sondern fordert nur auf, dieselbe zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Und will man demgemäß die Qualität dieser Liebe näher bestimmen (was jedoch außerhalb der Aufgabe der Texterklärung liegt), so wird weder das Moment der Unverbientheit, noch das der Heiligkeit, noch das der Barmherzigkeit oder Weisheit noch auch das der Größe ausgeschlossen werden dürfen; denn es ist eben eine solche Liebe, in welcher das ganze Wesen Gottes zu Tage getreten ist. — Die Tiefe des Gedankens wird abgeschwächt, wenn man ἀγάπη (mit Beza, Socin, Episcopus, Grotius, Spener, Neander u. a.) durch „Liebeserweis“ erklärt. Nicht nur einen Liebeserweis, sondern seine Liebe selber hat uns Gott zu eigen geschenkt — aber worin und wodurch? Wenn man (mit J. Lange, Rücke, de Wette und Brückner) aus übelangebrachtem philologischem Pedantismus dem johanneischen Text überall und auch hier die finale Bedeutung retrothron will, die

3 classische *ἵνα* hat, so bleibt die Frage, wodurch oder worin
 4 tt. seine Liebe uns geschenkt habe, im Texte ganz ohne Ant-
 5 rt. Man übersetzt alsdann: „Sehet, welcherlei Art von Liebe
 6 Gott in der Absicht bewiesen hat, daß wir seine Kinder
 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100
 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200
 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300
 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400
 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500
 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600
 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700
 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800
 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900
 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000
 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1041 1042 1043 1044 1045 1046 1047 1048 1049 1050 1051 1052 1053 1054 1055 1056 1057 1058 1059 1060 1061 1062 1063 1064 1065 1066 1067 1068 1069 1070 1071 1072 1073 1074 1075 1076 1077 1078 1079 1080 1081 1082 1083 1084 1085 1086 1087 1088 1089 1090 1091 1092 1093 1094 1095 1096 1097 1098 1099 1100
 1101 1102 1103 1104 1105 1106 1107 1108 1109 1110 1111 1112 1113 1114 1115 1116 1117 1118 1119 1120 1121 1122 1123 1124 1125 1126 1127 1128 1129 1130 1131 1132 1133 1134 1135 1136 1137 1138 1139 1140 1141 1142 1143 1144 1145 1146 1147 1148 1149 1150 1151 1152 1153 1154 1155 1156 1157 1158 1159 1160 1161 1162 1163 1164 1165 1166 1167 1168 1169 1170 1171 1172 1173 1174 1175 1176 1177 1178 1179 1180 1181 1182 1183 1184 1185 1186 1187 1188 1189 1190 1191 1192 1193 1194 1195 1196 1197 1198 1199 1200
 1201 1202 1203 1204 1205 1206 1207 1208 1209 1210 1211 1212 1213 1214 1215 1216 1217 1218 1219 1220 1221 1222 1223 1224 1225 1226 1227 1228 1229 1230 1231 1232 1233 1234 1235 1236 1237 1238 1239 1240 1241 1242 1243 1244 1245 1246 1247 1248 1249 1250 1251 1252 1253 1254 1255 1256 1257 1258 1259 1260 1261 1262 1263 1264 1265 1266 1267 1268 1269 1270 1271 1272 1273 1274 1275 1276 1277 1278 1279 1280 1281 1282 1283 1284 1285 1286 1287 1288 1289 1290 1291 1292 1293 1294 1295 1296 1297 1298 1299 1300
 1301 1302 1303 1304 1305 1306 1307 1308 1309 1310 1311 1312 1313 1314 1315 1316 1317 1318 1319 1320 1321 1322 1323 1324 1325 1326 1327 1328 1329 1330 1331 1332 1333 1334 1335 1336 1337 1338 1339 1340 1341 1342 1343 1344 1345 1346 1347 1348 1349 1350 1351 1352 1353 1354 1355 1356 1357 1358 1359 1360 1361 1362 1363 1364 1365 1366 1367 1368 1369 1370 1371 1372 1373 1374 1375 1376 1377 1378 1379 1380 1381 1382 1383 1384 1385 1386 1387 1388 1389 1390 1391 1392 1393 1394 1395 1396 1397 1398 1399 1400
 1401 1402 1403 1404 1405 1406 1407 1408 1409 1410 1411 1412 1413 1414 1415 1416 1417 1418 1419 1420 1421 1422 1423 1424 1425 1426 1427 1428 1429 1430 1431 1432 1433 1434 1435 1436 1437 1438 1439 1440 1441 1442 1443 1444 1445 1446 1447 1448 1449 1450 1451 1452 1453 1454 1455 1456 1457 1458 1459 1460 1461 1462 1463 1464 1465 1466 1467 1468 1469 1470 1471 1472 1473 1474 1475 1476 1477 1478 1479 1480 1481 1482 1483 1484 1485 1486 1487 1488 1489 1490 1491 1492 1493 1494 1495 1496 1497 1498 1499 1500
 1501 1502 1503 1504 1505 1506 1507 1508 1509 1510 1511 1512 1513 1514 1515 1516 1517 1518 1519 1520 1521 1522 1523 1524 1525 1526 1527 1528 1529 1530 1531 1532 1533 1534 1535 1536 1537 1538 1539 1540 1541 1542 1543 1544 1545 1546 1547 1548 1549 1550 1551 1552 1553 1554 1555 1556 1557 1558 1559 1560 1561 1562 1563 1564 1565 1566 1567 1568 1569 1570 1571 1572 1573 1574 1575 1576 1577 1578 1579 1580 1581 1582 1583 1584 1585 1586 1587 1588 1589 1590 1591 1592 1593 1594 1595 1596 1597 1598 1599 1600
 1601 1602 1603 1604 1605 1606 1607 1608 1609 1610 1611 1612 1613 1614 1615 1616 1617 1618 1619 1620 1621 1622 1623 1624 1625 1626 1627 1628 1629 1630 1631 1632 1633 1634 1635 1636 1637 1638 1639 1640 1641 1642 1643 1644 1645 1646 1647 1648 1649 1650 1651 1652 1653 1654 1655 1656 1657 1658 1659 1660 1661 1662 1663 1664 1665 1666 1667 1668 1669 1670 1671 1672 1673 1674 1675 1676 1677 1678 1679 1680 1681 1682 1683 1684 1685 1686 1687 1688 1689 1690 1691 1692 1693 1694 1695 1696 1697 1698 1699 1700
 1701 1702 1703 1704 1705 1706 1707 1708 1709 1710 1711 1712 1713 1714 1715 1716 1717 1718 1719 1720 1721 1722 1723 1724 1725 1726 1727 1728 1729 1730 1731 1732 1733 1734 1735 1736 1737 1738 1739 1740 1741 1742 1743 1744 1745 1746 1747 1748 1749 1750 1751 1752 1753 1754 1755 1756 1757 1758 1759 1760 1761 1762 1763 1764 1765 1766 1767 1768 1769 1770 1771 1772 1773 1774 1775 1776 1777 1778 1779 1780 1781 1782 1783 1784 1785 1786 1787 1788 1789 1790 1791 1792 1793 1794 1795 1796 1797 1798 1799 1800
 1801 1802 1803 1804 1805 1806 1807 1808 1809 1810 1811 1812 1813 1814 1815 1816 1817 1818 1819 1820 1821 1822 1823 1824 1825 1826 1827 1828 1829 1830 1831 1832 1833 1834 1835 1836 1837 1838 1839 1840 1841 1842 1843 1844 1845 1846 1847 1848 1849 1850 1851 1852 1853 1854 1855 1856 1857 1858 1859 1860 1861 1862 1863 1864 1865 1866 1867 1868 1869 1870 1871 1872 1873 1874 1875 1876 1877 1878 1879 1880 1881 1882 1883 1884 1885 1886 1887 1888 1889 1890 1891 1892 1893 1894 1895 1896 1897 1898 1899 1900
 1901 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913 1914 1915 1916 1917 1918 1919 1920 1921 1922 1923 1924 1925 1926 1927 1928 1929 1930 1931 1932 1933 1934 1935 1936 1937 1938 1939 1940 1941 1942 1943 1944 1945 1946 1947 1948 1949 1950 1951 1952 1953 1954 1955 1956 1957 1958 1959 1960 1961 1962 1963 1964 1965 1966 1967 1968 1969 1970 1971 1972 1973 1974 1975 1976 1977 1978 1979 1980 1981 1982 1983 1984 1985 1986 1987 1988 1989 1990 1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997 1998 1999 2000
 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100
 2101 2102 2103 2104 2105 2106 2107 2108 2109 2110 2111 2112 2113 2114 2115 2116 2117 2118 2119 2120 2121 2122 2123 2124 2125 2126 2127 2128 2129 2130 2131 2132 2133 2134 2135 2136 2137 2138 2139 2140 2141 2142 2143 2144 2145 2146 2147 2148 2149 2150 2151 2152 2153 2154 2155 2156 2157 2158 2159 2160 2161 2162 2163 2164 2165 2166 2167 2168 2169 2170 2171 2172 2173 2174 2175 2176 2177 2178 2179 2180 2181 2182 2183 2184 2185 2186 2187 2188 2189 2190 2191 2192 2193 2194 2195 2196 2197 2198 2199 2200
 2201 2202 2203 2204 2205 2206 2207 2208 2209 2210 2211 2212 2213 2214 2215 2216 2217 2218 2219 2220 2221 2222 2223 2224 2225 2226 2227 2228 2229 2230 2231 2232 2233 2234 2235 2236 2237 2238 2239 2240 2241 2242 2243 2244 2245 2246 2247 2248 2249 2250 2251 2252 2253 2254 2255 2256 2257 2258 2259 2260 2261 2262 2263 2264 2265 2266 2267 2268 2269 2270 2271 2272 2273 2274 2275 2276 2277 2278 2279 2280 2281 2282 2283 2284 2285 2286 2287 2288 2289 2290 2291 2292 2293 2294 2295 2296 2297 2298 2299 2300
 2301 2302 2303 2304 2305 2306 2307 2308 2309 2310 2311 2312 2313 2314 2315 2316 2317 2318 2319 2320 2321 2322 2323 2324 2325 2326 2327 2328 2329 2330 2331 2332 2333 2334 2335 2336 2337 2338 2339 2340 2341 2342 2343 2344 2345 2346 2347 2348 2349 2350 2351 2352 2353 2354 2355 2356 2357 2358 2359 2360 2361 2362 2363 2364 2365 2366 2367 2368 2369 2370 2371 2372 2373 2374 2375 2376 2377 2378 2379 2380 2381 2382 2383 2384 2385 2386 2387 2388 2389 2390 2391 2392 2393 2394 2395 2396 2397 2398 2399 2400
 2401 2402 2403 2404 2405 2406 2407 2408 2409 2410 2411 2412 2413 2414 2415 2416 2417 2418 2419 2420 2421 2422 2423 2424 2425 2426 2427 2428 2429 2430 2431 2432 2433 2434 2435 2436 2437 2438 2439 2440 2441 2442 2443 2444 2445 2446 2447 2448 2449 2450 2451 2452 2453 2454 2455 2456 2457 2458 2459 2460 2461 2462 2463 2464 2465 2466 2467 2468 2469 2470 2471 2472 2473 2474 2475 2476 2477 2478 2479 2480 2481 2482 2483 2484 2485 2486 2487 2488 2489 2490 2491 2492 2493 2494 2495 2496 2497 2498 2499 2500
 2501 2502 2503 2504 2505 2506 2507 2508 2509 2510 2511 2512 2513 2514 2515 2516 2517 2518 2519 2520 2521 2522 2523 2524 2525 2526 2527 2528 2529 2530 2531 2532 2533 2534 2535 2536 2537 2538 2539 2540 2541 2542 2543 2544 2545 2546 2547 2548 2549 2550 2551 2552 2553 2554 2555 2556 2557 2558 2559 2560 2561 2562 2563 2564 2565 2566 2567 2568 2569 2570 2571 2572 2573 2574 2575 2576 2577 2578 2579 2580 2581 2582 2583 2584 2585 2586 2587 2588 2589 2590 2591 2592 2593 2594 2595 2596 2597 2598 2599 2600
 2601 2602 2603 2604 2605 2606 2607 2608 2609 2610 2611 2612 2613 2614 2615 2616 2617 2618 2619 2620 2621 2622 2623 2624 2625 2626 2627 2628 2629 2630 2631 2632 2633 2634 2635 2636 2637 2638 2639 2640 2641

ὁ πατήρ ἐν τῷ βούλεσθαι ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν. Und insofern hat Düsterviedt ganz recht, daß ἵνα κληθῶμεν durchaus nicht ohne weiteres gleichbedeutend ist mit ὅτι καλούμεθα. Immerhin muß man aber unumwunden anerkennen, daß bereits in den Kreisen und zu der Zeit, wo Johannes schrieb, die Bedeutung von ἵνα sich abgestumpft und sein Gebrauch sich verallgemeinert hatte, vielleicht unter Einwirkung der damals im ganzen orbis schon verbreiteten lateinischen Sprache, indem man ebensowohl das eo ut „dadurch daß“ als das eo consilio ut „damit“; (noch nicht aber das ita ut) durch ἵνα ausdrückte. In dem späteren Griechisch wurde der Gebrauch von ἵνα mehr erweitert; im Neugriechischen drückt να jede Art von „daß“ an. Die griechischen Kirchenväter (Dionysius, Theophylakt) dachten gar nicht daran, unser ἵνα anders aufzufassen („ἐδωκεν ἡμῖν τὴν αὐτοῦ γένεσθαι“ erklären beide). So resultirt also der Sinn: „Sehet, welche (Art von) Liebe uns der Vater geschenkt hat, dadurch daß wir Gottes Kinder heißen sollen“ = dadurch, daß es des Vaters Wille ist, daß wir Gottes Kinder genannt werden.

So ist nun das eigentliche Hauptmoment des Gedankens dieses: daß wir Gottes Kinder genannt werden; und die Anforderung, welche bereitet dies Hauptmoment nur vor, indem sie hervorhebt, welche Liebe sich offenbare in dem Willen des Vaters, daß wir Gottes Kinder heißen sollen. Τέκνα θεοῦ sagt Johannes weislich, nachdem er zuvor ὁ πατήρ gesagt hatte. Dem die Größe und das Erstaunliche liegt darin, daß wir, die Menschen, „Kinder Gottes“ heißen sollen; in diesem Ausdruck mußte also der Gegensatz oder Contrast zwischen uns, die wir Menschen sind, und dem Verhältniß, in welches wir zu Gott getreten, ausgedrückt werden; es mußte τέκνα θεοῦ gesagt werden; πατρός wäre nur eine tautologische Wiederholung des in τέκνα schon ohnehin ausgesprochenen Begriffes gewesen. Dagegen wird in dem Satzgliede ποταπὴν κλ. Gott ὁ πατήρ genannt, weil er eben vermöge dessen, daß er uns zu seinen Kindern gemacht, sich uns als Vater erwiesen hat.

Der Begriff des τέκνον θεοῦ erklärt sich aus den Worten des vorangehenden Verses, an welche er sich anknüpft, nämlich aus den Worten ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Die Frage, ob in dem Begriffe des τέκνον θεοῦ mehr der Begriff des Versöhntseins

liege (daß wir Gott nicht mehr zum Richter, sondern zum Vater haben) also dessen, was Gott im Verhältniß zu uns nunmehr ist, — oder mehr der Begriff der Wiedergeburt (daß wir nun aus göttlichem Samen B. 9 und Geist, Kap. 4, 13; Ev. Joh. 3, 3—7, gezeugt, und göttlicher Art theilhaftig sind) also dessen, was wir im Verhältniß zu Gott geworden sind — ist im Grunde eine müßige, da sich beides gar nicht trennen läßt, indem das Kindschftsverhältniß durchaus ein gegenseitiges ist, und seine Herrlichkeit ebenso sehr in dem uns verliehenen Sieg über die Sünde, wie in der uns geschenkten Freiheit von Schuld und Strafe besteht. Das γεννησθαι ἐκ Θεοῦ, d. h. die Wiedergeburt (welche aber nicht mit der allmählichen Heiligung zu verwechseln, sondern als die Umgestaltung aus einem ungläubigen Menschen in einen gläubigen, als Erfassen Christi und Erfast- und Erfüllt-werden von Christo zu denken ist, und welche die eintmalige vollendete Entsühnung sammt dem Anfangspunkt der allmählichen Heiligung in sich begreift) bildet die Grundlage oder Ursache der Kindschft; die Kindschft, das τέκνον Θεοῦ καλεῖσθαι, bildet den durch die Wiedergeburt zu Stande gekommenen Zustand, und begreift demgemäß a) das ein- für allemal vollendete Entsühntsein und b) das Begabtein mit den Kräften des neuen Lebens in sich.

Der Apostel fügt aber noch die Worte hinzu καὶ ἐσμεν. Die Vulgata übersetzt „et simus“ und denkt sich sonach ἐσμεν noch von εἶναι abhängig. Ein Unterschied zwischen „heißen“ und „sein“ ist immerhin vorhanden, sodaß zwischen καλεῖσθαι und ἐσμεν immerhin eine Steigerung bliebe. Daß Gott uns seine Kinder nennt (denn zu καλεῖσθαι ist dem Sinne nach doch jedenfalls ὑπὸ Θεοῦ und keinesfalls ὑπὸ τοῦ κόσμου hinzuzudenken) — daß also Gott uns seine Kinder nennt, wäre das eine — daß wir auch unserm Wesen nach Gottes Kinder sind, das andre Moment, das Johannes hätte ausdrücken wollen; in καλεῖσθαι läge das Verhältniß Gottes zu uns, oder das Moment des Versühntseins; in ἐσμεν unser Verhältniß zu Gott, oder das Moment der Wesensumwandlung und Erneuerung. Es fragt sich nur, ob der Indicativ ἐσμεν von εἶναι abhängen könne. Dürstede und die meisten Neueren betrachten es als eine ausgemachte Sache, daß dies unmöglich sei; vom Standpunkte der Butts-

mann'schen Grammatik mit Recht, vom Standpunkte der johan-
neischen mit Unrecht. Schon oben zu Kap. 1, 9 haben wir auf-
merksam gemacht, daß der Apostel an den Stellen Apok. 22, 14
und nach der echten Lesart auch 9, 5; 13, 12; 14, 13; ferner
Ev. Joh. 15, 16 auf *ἵνα* den Indicativ Futuri folgen läßt; be-
sonders auffallend ist aber die Stelle Ev. Joh. 6, 40 *ἵνα ...*
ἔχη καὶ ἀναστήσω, eine Stelle, die der unserigen auch darin
analog ist, daß *ἵνα* nicht die Absicht, sondern (genau wie hier
3, 1) den Inhalt des im Hauptsatze gesagten angibt („darin
besteht der Wille Gottes, daß jeder das ewige Leben haben
soll und ich ihn auferwecke“). Allerdings setzt Johannes in
allen diesen Fällen wenigstens das (dem Conjunctiv verwandte)
Futurum; daß er aber an unserer Stelle *ἐσόμεθα* nicht hätte
brauchen können, da die Kindschaft als etwas bereits gegenwärtig
vorhandenes dargestellt werden sollte und mußte, ist klar. Mag
man nun sagen, *ἐσόμεν* hänge geradezu von *ἵνα* mit ab, oder
mag man lieber sagen, hier wie Ev. Joh. 6, 40 zerbröckle bei
der syntaktisch begonnene Satz, sein zweites Glied löse sich par-
taktisch ab: soviel ist mir doch gewiß, daß dem logischen Sinn
und Gedanken nach *καὶ ἐσόμεν* noch als in den abhängigen
Satz eingeschlossen zu denken ist, und daß es keineswegs (wie
Düsterdieck u. v. a. wollen) ein selbständig für sich bestehendes
Gedankenglied, einen triumphirenden Ausruf: „und wir sind es
ja auch wirklich!“ bildet. Denn gerade bei dieser Erklärung
würde das *κληθώμεν* im Gegensatz zu dem darauf folgenden
„wirklichen Sein“ ein bloßes Heißen bezeichnen, was hier un-
möglich angeht. Wird aber das *καὶ ἐσόμεν* als innerlich noch
abhängig vom vorangehenden, d. h. als noch zur Bestimmung
dessen, worin die erwiesene Liebe bestehe, gedacht, so drücken
κληθώμεν und *ἐσόμεν* jenen oben entwickelten schönen und richtigen
Gegensatz aus, daß wir a) vom Vater Kinder genannt, als Kin-
der anerkannt, und b) unserm eignen Wesen nach aus Gott ge-
borene, mit göttlichem Wesen erfüllte Leute sind.

Hiermit ist nun die eine positive Seite des Themas des nun
folgenden dritten Theiles hingestellt. Aus dieser positiven Seite
entwickelt sich aber nun sofort die negative oder antithetische
Weil wir Kinder Gottes sind, darum erkennt uns die Welt
nicht, denn ihr Wesen besteht ja darin, daß sie Gott nicht kennt

iglich kann sie auch uns, die wir Gottes sind, nicht kennen: $\delta\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron$ bezieht sich auf das vorhergesagte, „daraus, weil wir Gottes Kinder sind“. (De Wette, Bengel, Dölsterdieck, über gegen Galov, Lücke u. a., welche $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron$ vorwärts auf $\circ\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ beziehen, wo dann aber alle Verbindung mit ersten Vershälften verloren geht.) $\circ\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \circ\upsilon\ \gamma\iota\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}\varsigma$; die Welt erkennt uns nicht; die Kinder Gottes sind für Welt ein Räthsel (Steinhofser), ihr ganzes Wesen qua Kinder Gottes ist dem $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$; d. h. der Welt der noch unerlösten Kinder, verschlossen und unbegreiflich; erscheint ihnen daher nicht ein verfehlt und lächerlich, sondern ist ihnen auch höchst unheimlich; beunruhigt sie in ihrem falschen Frieden, wie jede begriffene geistige Macht etwas höchst beunruhigendes hat, und daraus folgt dann der Haß der Welt (B. 13) gegen die Kinder Gottes. Daß $\circ\upsilon\ \gamma\iota\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\ \acute{\eta}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ nicht heißt: non agnoscit nos a suis (Grotius) versteht sich von selbst; es heißt aber auch nicht non diligit nos (S. G. Lange, Carpzov, Galov u. a.) noch nicht non approbat (Socin, Lücke). Man muß vielmehr dem $\acute{\epsilon}\gamma\omega$ seine tiefe eigentliche Bedeutung lassen. — Das Satzglied $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \circ\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, scil. $\tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$, dient zur Erklärung zwischen dem $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron$ und dem $\circ\upsilon\ \gamma\iota\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\ \acute{\eta}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ stattfindenden Folgerungsverhältnisses; wiefern und warum aus dem $\acute{\epsilon}\gamma\omega$: daß wir Gottes Kinder sind, die Erscheinung: daß die Welt uns nicht erkennt, folge, soll erläutert werden. Der Satz $\acute{\omicron}\tau\iota$ enthält also ein erklärendes Mittelglied zwischen dem Hauptsatz der ersten und dem der zweiten Vershälfte. Weil die Welt Gott nicht erkannt hat, darum folgt aus unserm Kinder-Gottes-sein, daß die Welt auch uns nicht erkennt. Wer den Vater nicht erkannt hat, dem müssen auch die Kinder, die sein Leben an und in sich tragen, ein Räthsel sein. — Der Aorist $\acute{\epsilon}\gamma\omega$ steht, wie 2 Tim. 2, 19 u. a. im Sinn eines Perfectum, analog wie das lateinische novi. Man muß entweder „erkannt“ oder „kennt“ übersetzen. Der materielle Begriff des Erkennens ist natürlich in $\acute{\epsilon}\gamma\omega$ derselbe wie in $\gamma\iota\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota$.

B. 2 beginnt nun die Entfaltung, oder Entwicklung des Themas, welche sich als solche auch schon äußerlich von dem Thema abgrenzt durch die neue Anrede $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\iota$; zu welcher 2, 7 zu vergleichen ist. Der Apostel entwickelt nun

B. 2—12 den ersten, positiven Gedanken des Themas, den Satz, daß wir Gottes Kinder sind, und was das heiße, was darin für uns selbst (abgesehen von der Feindschaft der Welt gegen uns) liege, und welche Verpflichtung für uns daraus folge. Er betrachtet die Kinder Gottes zuerst B. 2—6 in ihrem theistischen Verhältniß zu dem Vater und zu Christo; es ist dies aber ein Verhältniß der Hoffnung, ein Verhältniß, das nicht sein seinen höchsten Abschluß, seine Vollenbung erhalten hat, sondern welches erst als ein Anfang gesetzt ist, der einem künftigen Ziel zustrebt; woraus dann unmittelbar die Verpflichtung eines unausgesetzten Vorwärtsschreitens, eines stets vollkommeneren Buzuges jenes Verhältnisses sich ergibt. Aber indem diese Forderung sich fixirt in der Forderung, der objectiven Norm des göttlichen Gesetzes nachzuleben, fixirt sich das Geforderte am B. 7—12 als ein charakteristischer Unterschied zwischen den Kindern Gottes und der Welt. Und diese Betrachtung leitet dann auf den zweiten Hauptgedanken des Themas, auf die Feindschaft der Welt gegen die Kinder Gottes über.

Νῦν τέχνα θεοῦ εἶμεν, καὶ οὐ πῶ κλ. Das καὶ ist wieder (wie 1, 6; 2, 9; 2, 21 u. a.) dazu, entgegengesetzte Gedanken einander gegenüberzustellen (Beza, Grotius, Spenn u. a.). Denn νῦν bildet ja den deutlichsten Gegensatz gegen οὐ πῶ, und dient daher weder dazu, das καὶ εἶμεν des ersten Verses zu bestätigen (S. Lange) noch steht es im Sinn eines folgernden οὐν (de Wette), sondern im echt temporalen Sinne „Jetzt, jetzt bereits, sind wir Gottes Kinder; und (doch) ist noch nicht geoffenbart geworden, was wir sein werden“. Παρρωδῆναι kann an sich beides heißen, sowohl factisch offenbart werden, sich thatsächlich herausstellen (wie 2, 19) oder der Erkenntniß geoffenbart werden. In dem ersten Fall wäre der Sinn dieser: bis jetzt ist der Zustand, den wir künftig haben werden, noch nicht offenbart geworden, d. h. noch nicht erschienen, noch nicht eingetreten (und so erklären die meisten, auch Olshausen, und u. a. auch Düsterdieck, nachdem er unmittelbar zuvor sich gegen die Bedeutung „in die Wirklichkeit treten“ gewehrt hat). Im andern Falle ist dies der Sinn: Es ist uns bis jetzt noch nicht von Gott geoffenbart, uns noch keine Kunde darüber mitgetheilt worden, welches unser künftiger Zustand sein, worin der-

elbe bestehen werde. Abgesehen nun davon, daß die erstere Erklärung im Grunde auf die Tautologie hinausläuft: „unser künftiger Zustand ist noch ein künftiger“, so ist dieselbe auch sprachlich gar nicht möglich. Es heißt nicht οὐτω ἐφανερώσῃ δ ἐσόμεθα, sondern τὶ ἐσόμεθα. Nicht: das, was wir künftig sein werden, ist jetzt noch nicht in die Erscheinung getreten, sondern: es ist noch nicht geoffenbart worden, quid futuri simus. Als eine Frage regierend, kann φανερώω nur und allein die Bedeutung des revelare, des Ringgebens oder theoretischen Offenbarens haben. Nicht das also, daß wir bereits Gottes Kinder sind, daß aber ein noch höheres Etwas, was wir sein werden, zur Zeit noch nicht in die Erscheinung getreten sei, will Johannes in Gegensatz stellen, sondern das, daß wir bereits Gottes Kinder, aber doch noch über die Art unsers vereinstigen Zustandes im Dunkeln sind. (Denn wie und welcher Art die künftige Seligkeit sein werde, darüber haben wir ja zur Zeit noch gar keine Vorstellung.) Nun fragt sich, in welcher Weise sich die folgenden Worte anschließen. Vor allem müssen wir dieselben einzeln betrachten. (Die Recepta liest nach οἴδαμεν ein δε, welches jedoch in A, B, C und andern alten Quellen und Versionen fehlt, und bloßes Interpretament eines Abschreibers ist.) Οἴδαμεν, ὅτι, ἐὰν φανερώσῃ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, vor allem steht ἐὰν hier wieder in dem Sinne, wie B. 28 des vorangehenden Kapitels. Φανεροῦσθαι könnte ebenfalls in dem Sinne wie B. 28 gebraucht sein; vom sichtbaren Erscheinen; alsdann hätte man (mit Calvin, Bullinger, Beza, Semler, Calov) Χριστός als Subject dazu zu denken; dann wäre aber unser φανερώσῃ von dem unmittelbar vorangehenden οὐτω ἐφανερώσῃ auf eine fast unerträgliche Weise verschieden. Augenscheinlich ist es daher besser (mit Augustin, Socin, Grotius, Baumgarten-Crusius, Paulus, de Wette, Rücke, Olshausen, Sander, Düsterdieck, Luther) zu φανερώσῃ das Sätzchen τὶ ἐσόμεθα als neutrales Subject herabzusppliren. „Wir wissen, daß, wenn es geoffenbart sein wird (nämlich: was wir sein werden), wir ihm gleich sein werden.“ Das Verhältniß dieser Worte zu den vorangehenden läßt sich nun auf eine doppelte Weise denken. So ziemlich alle Ausleger nehmen zwischen οὐτω ἐφανερώσῃ und οἴδαμεν einen Gegensatz an (sogar Düsterdieck, welcher S. 58

ἐφανερώσθῃ von der factischen Offenbarung der Herrlichkeit verstanden hat, nimmt in Widerspruch damit S. 61 ein „adversatives Verhältniß“ zwischen οὐκ ἐφανερώσθῃ und οἰδαμεν an.) Der Gedanke wäre dieser: Gegenwärtig ist uns noch nicht geoffenbart worden, was wir dereinst sein werden (= gegenwärtig ist es uns noch unbekannt); aber soviel wissen wir wenigstens, daß, wenn es dereinst uns kund werden wird, wir ihm gleich sein werden.“ Im stillen läge hierbei die Voraussetzung zu Grunde, daß die Frage τί ἐσοµεθα, uns eben nicht anders als durch den factischen Eintritt dessen, was wir sein werden, gelöst und kundgethan werden solle. — Gegen diese Auffassung des Gedankenverhältnisses spricht aber das Fehlen des δε nach οἰδαμεν (indem das δε, wie wir sahen, dort entschieden unecht ist). Wohl liebt es Johannes, die Adversativbeziehung in bekräftigender Weise durch καὶ *) auszudrücken (wovon wir schon so viele Beispiele gehabt), allein er läßt sie nicht leicht ganz weg; und selbst jenes καὶ finden wir nur bei reinen Antithesen, welche durch sich selbst als solche klar sind, nicht bei solchen, wo, wie hier, das zweite Glied als eine bloße Beschreibung („aber soviel wissen wir denn doch bereits“) auftreten würde. Hier wäre δε unerläßlich gewesen. Da nun δε fehlt, so muß das logische Verhältniß unserer fraglichen Worte zu den vorangehenden nothwendig ein anderes — kein adversatives, sondern ein bestätigendes, erläuterndes, begründendes sein. Noch nicht ist uns geoffenbart, d. h. kundgethan worden, quid futuri simus. Wir wissen (vielmehr; oder: wir wissen ja), daß wenn es uns kund werden wird, wir ihm (auch bereits) gleich sein werden. Auf der durch εἰν und den Nachsatz bewirkten Gleichzeitigkeit-Setzung des theoretischen φανερωσθῆναι mit dem factischen ὅμοιοι ἐσοµεθα ruht der Nachdruck. Es ist im ganzen soviel, wie wenn Johannes geschrieben hätte: wir wissen, daß es erst dann uns kund werden wird, wenn wir (auch bereits factisch) ihm gleich sein werden. Nur hat Johannes guten Grund, den Gedanken nicht so zu wenden, sondern das ὅμοιοι ἐσοµεθα als den Hauptpunkt in den Nachsatz zu stellen, weil er von diesem ὅμοιοι ἐσοµεθα aus weitere praktische Folgerungen ziehen will. So schreibt er also:

*) Daß er sehr oft auch δε setzt (Kap. 1, 7; 2, 5; Ev. Joh. 10, 2 u. 5, 6 u. h. 94) versteht sich von selbst.

wir wissen, daß, wenn dies uns einmal kund werden wird, wir ~~ihm~~ (auch bereits faktisch) ihm gleich sein werden. — Diese Auffassung hat überdies den Vorzug, daß das $\varphi\alpha\sigma\epsilon\omega\mu\epsilon\delta\eta$ völlig an dem gleichen Sinne gefaßt wird, welchen das $\epsilon\varphi\alpha\sigma\epsilon\omega\mu\epsilon\delta\eta$ (wegen seines Verhältnisses zu dem Fragesatz $\tau\iota\ \epsilon\sigma\phi\mu\epsilon\delta\alpha$) hat und haben muß, nämlich im Sinn eines theoretischen Grundwerdens. Hauptsächlich aber treten nun die Schlußworte des Verses $\delta\tau\iota\ \epsilon\psi\phi\mu\epsilon\delta\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota$ in ein helles Licht.

Die Ausleger gehen in dem Verständniß dieser Worte auseinander; die Einen (wie Calvin, Ricklt, Luther) finden in dem Satz $\delta\tau\iota\ \epsilon\psi\phi\mu\epsilon\delta\alpha$ nicht die reale Ursache des $\delta\mu\omega\iota\ \epsilon\sigma\phi\mu\epsilon\delta\alpha$, sondern den logischen Grund; das „Christum sehen“ sei eine Folge des „ihm gleich seins“, von welcher aus auf dieses Gleichsein zurückgeschlossen werde; es gebe den Grund nicht sowohl für das $\delta\mu\omega\iota\ \epsilon\sigma\phi\mu\epsilon\delta\alpha$, als für das $\circ\tilde{\iota}\delta\alpha\mu\epsilon\nu\ \delta\tau\iota\ \delta\mu\omega\iota\ \epsilon\sigma\phi\mu\epsilon\delta\alpha$ an. „Soviel wissen wir bereits, daß wir ihm gleich sein werden; wir wissen dies, denn wir werden ihn ja sehen, wie er ist (und dies wäre ohne ein gewisses $\delta\mu\omega\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota$ nicht denkbar).“ „Würde unsere Natur nicht geistlich gemacht und mit Unsterblichkeit bekleidet, so könnte sie Gott nicht soweit nahen“ (Calvin). Vgl. Matth. 5, 8. Man wird indessen gestehen müssen, daß diese Erklärung etwas künstliches hat; eine Reihe vermittelnder Gedanken muß erst zwischen den Text hineingetragen werden. Die Anderen (wie Spener, Beausobre, Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander, Düsterdieck u. a.) fassen das $\delta\tau\iota\ \epsilon\psi\phi\mu\epsilon\delta\alpha$ als reale Ursache des $\delta\mu\omega\iota\ \epsilon\sigma\phi\mu\epsilon\delta\alpha$, mit Berufung auf 2 Cor. 3, 18, was ohne alle Frage tiefer ist, und sicherlich besser dem johanneischen Gedanken entspricht. Man braucht nur nicht mit Beausobre sich den Proceß des Gott-ähnlichwerdens*) so plattverständlich auseinanderzulegen: La pleine connaissance de Dieu nous le fera aimer souverainement, et cet amour entrainera une entière conformité avec lui; sondern man hat vielmehr an das zu denken, was Johannes Kap. 1 über die Lichtnatur Gottes gesagt hat. Ihrer wird man real theilhaftig, dadurch daß man von ihr sich durchleuchten und erleuchten

*) Ganz mit Unrecht denken Augustin, Aretius u. a. bei $\delta\mu\omega\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ an Christus. $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\alpha\ \delta\epsilon\omicron\upsilon$ ist vorangegangen.

läßt. Des Lichtes kann man nicht anders theilhaftig werden, als durch Schauen; durch das Auge geht es in uns ein. Selbst licht wird derjenige, der das Licht in sich aufnimmt, und dies geschieht eben durch Schauen des Lichtes. In der Vollendung werden wir von der ganzen Fülle Gottes des Lichtes bestrahlt und durchstrahlt werden (daß heißt also ihn schauen, wie er ist), und in Folge dessen werden wir ihm ὅμοιοι werden. Damit ist denn auch schon ohne weiteres erklärt, wie man den Begriff ὅμοιος zu erklären habe. Die Frage, ob ὅμοιος „gleich“ oder „ähnlich“ bedeute (Sander, Düsterbied) trägt nichts aus. Der Begriff der „Ähnlichkeit“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes hat nur zwischen endlichen Wesen eine Stelle.*) Hier kann — nach Maßgabe des Kap. 1 enthaltenen — ὅμοιος nichts anderes heißen, als wesensgleich; aber ebenso klar geht aus Kap. 1 hervor, daß man bei demjenigen Wesen Gottes, dem wir gleich werden sollen, an die Lichtnatur**) Gottes, als an sein qualitatives Wesen, und keineswegs an seine Absolutheit, Aseität, Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht u. dgl. zu denken hat; in nicht an das, wodurch sich Gott begrifflich als Gott von der Creatur unterscheidet, sondern an jenes qualitative Wesen, welches er den Seinen mittheilen will. Eben daher setzt Johannes ὅμοιος, welches die Qualitätsgleichheit ausdrückt, und nicht ἴσος, welches die Gleichheit des Seins ausdrücken würde.

„Wir wissen, daß wenn es uns (theoretisch) kund werden wird (τί ἐσόμεθα), wir alsdann (auch factisch bereits) ihm wesensgleich sein werden, weil wir ihn schauen werden wie er ist.“ So rundet sich nun durch das letzte Glied der Gedanke ab. Gerade das will Johannes hervorheben (und setzt es keineswegs bloß stillschweigend voraus, wie diejenigen annehmen müssen, welche nach οἰδαμεν, wenigstens in Gedanken, eine Ab-

*) Wenn z. B. die Homoiuisten dem Sohne ein ὅμοιος τῷ πατρὶ εἶναι in diesem Sinn einer Ähnlichkeit zuschrieben, so war dies von vorneherein geist- und gedankenlos.

**) S. Schmidt und Düsterbied tragen statt dessen willkürlich den Begriff der Gerechtigkeit Gottes herein. Die Gerechtigkeit wird nicht durch Schauen aufgenommen, wohl aber das Licht. Verführt wurden Jene durch ihre falsche Meinung, daß in Kap. 2, 29 das Thema des dritten Theils des Briefes liege.

versativpartikel suppliren) gerade das, sage ich, will Johannes hervorheben, daß es ein bloß theoretisches Rundwerden unserer künftigen Herrlichkeit nicht gibt. Wenn uns einmal kundgethan ist, was wir in der Vollendung sein werden, dann ist die Vollendung. — das Gotte wesensgleich sein — auch schon selber da; denn dieses Gotte gleich sein wird ja durch das Schauen Gottes wie er ist bewirkt. Und so ist es also das $\delta\rho\alpha\nu\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\omega\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota$, worauf alles ankommt. Unsere künftige Herrlichkeit ist kein Gegenstand der Curiosität; kein Gegenstand, über den die Neugierde zu grübeln hätte; sondern erst in dem Maße, als wir von Gott dem Licht uns er- und durchleuchten lassen, gewinnen wir eine Vorahnung dessen, was wir sein werden. Darum ist uns noch nicht kund, was wir sein werden; weil wir unserer Wesensqualität nach noch nicht durch und durch Licht sind, noch nicht Gott schauen wie er ist. Die künftige Herrlichkeit und Seligkeit ist schlechterdings nicht etwas äußerliches, das dem Menschen von außen her aufgehängt werden könnte; sie ist nichts anderes, als die vollendete Vollziehung des $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omega\iota\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$; wenn Gottes Lichtwesen völlig in uns hineingekoren sein wird, dann werden wir erst erkennen; $\tau\acute{\epsilon}\ \delta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\delta\alpha$, d. h. dann werden wir erst erkennen, welche Herrlichkeit und Seligkeit das $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omega\iota\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ in sich schließt.

Es geht aus dem gesagten von selbst hervor, daß diejenigen irren, welche (wie Augustin, Aretius, J. Lange) das $\delta\mu\iota\omicron\iota\ \epsilon\sigma\acute{o}\mu\epsilon\delta\alpha$ auf die Verklärung des Leibes beziehen, von welcher hier nicht die Rede ist, da ja $\alpha\upsilon\tau\omega\iota$ nicht auf Christum, sondern auf Gott als solchen geht.

B. 3 wird aus dem B. 2 gesagten eine ethische Verpflichtung abgeleitet, welche jedoch (wie bei Johannes alle Verpflichtungen analoger Art) nicht in der Form einer gesetzlichen Forderung, sondern einer inneren Wesensnothwendigkeit auftritt. Es ist, wie Luther richtig sagt, „die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung“, jedoch nicht als eine unausbleiblich mit Naturnothwendigkeit eintretende, sondern als eine nach innerer sittlicher Nothwendigkeit eintretende, und insofern als eine eintreten sol-
lenbe, mithin als eine innerliche Forderung. $\Pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\ \epsilon\chi\omega\nu\ \epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\delta\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu$ sieht zurück auf das $\delta\mu\iota\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$. Dies, daß wir Gott wesensgleich im Sinne von B. 2, d. h.

sündlos, werden, sollen, ist dem Christen ein Gegenstand der ἐλπίς, des Hoffens (nicht etwa der Furcht) und somit des Sehns und Verlangens. Indem aber ἐλπίς hier mit ἔχει verbunden ist, steht es nicht nur Bezeichnung der subjectiven Stimmung oder Regung, sondern des gehofften objectiven Inhaltes. Vgl. Apostelgesch. 24, 15, wo ἐλπίδα ἔχει allein noch vorkommt, und ebenfalls nicht = ἐλπίζει ist. Der Apostel will dort nicht sagen: „indem ich hoffe, Gott werde die Todten erwecken“, sondern: „indem ich diese Hoffnung zu Gott besitze, die (deren Erfüllung) auch sie selbst erwarten, daß eine Auferstehung sein werde.“ So ist auch hier ἐλπίς das, was zu hoffen man objectiv berechtigt ist. Und wie dort εἰς τὸν Θεόν damit verbunden ist, so hier ἐπὶ αὐτῷ; durch ἐπὶ mit dem Dativ mit sie als eine auf Gott sich gründende bezeichnet (vgl. 1 Tim. 6, 17; 4, 10; Röm. 15, 12). Wem diese (objective) Hoffnung, dieser Gegenstand des Hoffens (es ist fast soviel wie „Verheißung“), von Gott gegeben ist, wer diese auf Gott gegründete ἐλπίς besitzt, daß er dereinst Gotte wesensgleich werden solle, der hält sich, ἀγυλῆσαι ἑαυτὸν; er kann und darf ja nicht anders, indem ihm, sündlos zu werden, als Ziel seiner seligen Hoffnung vorgesteckt ist, muß er nach diesem Ziele sich hinzubewegen trachten, muß er in dem steten Streben, die Sünde abzuweisen und von sich abzu thun, begriffen sein. Das Gegentheil, ein Liebhaben und Festhaltenwollen der Sünde, wäre ja ein Wegwerfen jener von Gott geschenkten ἐλπίς, jenes von Gott geschenkten Gegenstandes der Hoffnung. Es hieße, zu Gott sagen: „ich mag das Kleinod nicht, das du mir als herrlichstes Kleinod vor Augen stellst und dereinst zu geben versprichst; mir gilt das Freiwerden von Sünde nicht als Kleinod.“ — ἀγυλῆσαι ist von ἀγιάζω unterschieden, wie ἄγνος von ἅγιος. Im classischen Griechisch zwar besteht zwischen ἄγνος und ἅγιος kein Unterschied; die Tragiker brauchen ἄγνος, wo Herodot u. a. ἅγιος brauchen. Beide Wörter dienen zur Bezeichnung priesterlicher Heiligkeit und darum auch jungfräulicher Keuschheit. In der LXX. aber hat sich ein Unterschied festgestellt; ἄγνος wird nur zur Uebersetzung von קדשׁ (Ps. 19, 10; Sprüche 15, 26) und קדוּם (Sprüche 20, 9) angewendet, nie zur Uebersetzung von קדוּשׁ; ähnlich ἀγιάζω zur Uebersetzung von קדשׁ (2. Chron. 29, 16 und 18) und nur dann auch

zur Uebersetzung von ὅτι (2. Mos. 19, 10; 4. Mos. 11, 18; Jos. 3, 5; 7, 13; 1 Sam. 21, 9; 1 Chron. 16, 12 u. 14; 2 Chron. 29, 5 fg.; 30, 3 und 15 fg. u. d. Jes. 66, 17) wo ὅτι die momentane Herstellung der levitischen Reinigkeit bezeichnet. ἁγίος ist hiernach, was permanent dem profanen Gebrauch und der profanen Sphäre entnommen und dem Herrn geheiligt ist (und darum selbst auf Ehrfurcht im Gebrauche Anspruch machen kann), ἁγνός aber, was momentan in levitisch reinem Zustande sich befindet, wovon die Unreinigkeit abgethan ist. Der Gegensatz von ἁγνός ist profan, der von ἁγνός unrein. Der gleiche Sprachgebrauch findet sich in den Apostrophen (2 Malt. 12, 38) obwohl 2 Malt. 13, 8 ἁγνός im Sinne von ὅτι steht. Der Sprachgebrauch des Neuen Testaments ist aber dem der LXX völlig analog; ἁγίος ist, wer und was der profanen Welt entnommen und in das Reich und den Dienst des Herrn eingetreten ist; daher alle Christen als solche ἁγίοι heißen (Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 2 u. f. f. vgl. 1 Petr. 2, 9), und der Act des ἁγιαζέω ist kein anderer, als der der gläubigen Hingabe an Christum; ἁγιασμένοι sind wir durch den Glauben (vgl. 1 Cor. 1, 2; Eph. 5, 26; 1 Cor. 7, 14). Dagegen bezeichnet ἁγνός den von Sünde gereinigten Zustand, die Heiligung, 1 Petr. 3, 2; Gal. 3, 17; Phil. 4, 8; 2 Cor. 8, 11; und speciell die Keuschheit 1 Tim. 5, 22; Tit. 2, 5; 2 Cor. 11, 2; 6, 6, und demgemäß ἁγνίζει den Act der Reinigung von Sünde, 1 Tim. 4, 12; 1 Petr. 1, 22; Gal. 4, 8. (Daneben kommt ἁγνός und ἁγνίζω auch im alttestamentlichen Sinn von der levitischen Reinheit und Reinigung vor, Apostelgesch. 21, 24 u. 26; 24, 18; Ev. Joh. 11, 55). Wer also die auf Gott gegründete Hoffnung besitzt, bereinst sündlos werden zu sollen, für den besteht die ethische Nothwendigkeit, daß er schon jetzt fortwährend diesem Ziele zustrebe und von der Sünde sich reinige, καὶ ὡς ἐκείνος ἁγνός ἐστέ. Ἐκείνος ist hier, wie 2, 6, von αὐτός unterschieden; ἐπ' αὐτῷ geht auf θεός, ἐκείνος auf Christus (Düsterdieck u. a. im Gegensatz zu Aretius, Estius und Calvin, welche beides auf Christus beziehen, und zu Thra, der beides auf Gott bezieht). In dem Satze „wie jener (Christus) rein ist“, wird eine neue Beziehung in den Gedanken eingeführt. Bisher war nur die uns verheißene künftige Wesensgleichheit mit Gott als solchem als Motiv des

ἀγνῶσκει genannt; jetzt kommt auch unser Verhältniß zum Mensch-
gewordenen; zu Christo, zur Sprache. In welcher Weise dies
aber geschehe, ist fraglich, und es bieten die Worte καὶ ὡς
eine Schwierigkeit und demzufolge eine Möglichkeit verschiedener
Auffassung dar, welche noch von keinem Ausleger klar dargelegt
ist. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das von Christo getraute
ἀγνός ἐστι durch καὶ ὡς in Parallele gesetzt wird mit dem von
uns geltenden ἀγνῶσκει. Von Sünde rein sein, und sich von
der Sünde reinigen, ist aber sehr zweierlei, und man sieht
nicht recht ein, wie gesagt werden könne: wir sollen uns von der
Sünde reinigen, sowie Christus von der Sünde rein sei.
Unter den neuesten Auslegern berührt Luther diese Schwierigkeit
gar nicht; Düsterdieck eilt mit wenigen Worten über sie hinweg,
ohne sich bewußt zu werden, daß zwei sehr verschiedene Wege der
Auffassung sich hier eröffnen. Entweder nämlich hält man die
eigentliche vergleichende Bedeutung des καὶ ὡς fest; dann kann
aber nicht die Thätigkeit des ἀγνῶσκει dem ἀγνός ὅτι Christi
gleichgesetzt sein, sondern nur das Ergebnis jener Thätigkeit.
Man hat alsdann das ἀγνῶσκει in Gedanken aufzulösen in ἀγνός
ποῦσι, und der Sinn ist dann dieser: quisquis hanc spem habet
se ipsum tam purum reddit, quam purus ille est. Das Sätzchen
καὶ ὡς κλ. dient alsdann dazu, die Art oder den Grad der
Heiligung zu beschreiben, welche Johannes bei dem Worte ἀγνῶσκει
im Sinne hat. Oder zweitens: man nimmt καὶ ὡς im moti-
pirenden Sinne: „wie ja auch“ (quandoquidem, vgl. Winer,
Gramm. S. 57, 4 und den Gebrauch von καὶ ὡς unten Vers 23)
und dann wird das vollkommene Rein-sein Christi als ein
(zweites) Motiv angeführt, warum wir rein werden müssen.
Ohne beide Auffassungen scharf und klar gegeneinanderzustellen,
hat Düsterdieck sich instinctmäßig für die letztere entschieden; wie
wir glauben, mit Recht. Denn das kann Johannes, wo er so
deutlich das künftige völlige ὅμοιος θεῷ ὅτι von dem jetzigen
allmählichen ἀγνῶσκει unterscheidet, unmöglich als Aufgabe des
Letzteren hinstellen, daß wir schon jetzt so rein, so sündlos wer-
den sollen, wie Christus es war. Also nicht zur Beschreibung,
sondern zur weiteren Motivierung des ἀγνῶσκει dient das Sätzchen
καὶ ὡς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν. — Dies weitere Motiv ist jedoch,
wie sich von selbst versteht, von dem in ἔχω τὴν ἐλπίδα πάντων

legenden ersten Motive nicht schlechthin unterschieden, und tritt nicht äußerlich neben dasselbe, sondern entwickelt sich aus jenem. Wie uns, den Menschen, verheißene künftige Wesensgleichheit mit Gott als dem Lichte ist keine schlechthin künftige, sondern eine bereits in die Sichtbarkeit und geschichtliche Wirklichkeit getretene. In dem Menschgewordenen, in Christo, ist bereits ein Mensch vorhanden, welcher dasjenige Ziel, das wir einst erreichen und nach welchem wir trachten sollen, als ein bereits vollkommen verwirklichtes in sich darstellt. Und wie all unser Verhältniß zu Gott durch ihn hindurchgeht und ein durch ihn bestimmtes ist, so auch dies Verhältniß der Hoffnung auf das ὁμοιος θεῷ εἶναι. In Christo, dem Sündlosen, durch und durch Lichtsehenden, bezeugen wir die Hoffnung und die Gewähr, daß auch wir des Lichtwesens Gottes theilhaftig, durch und durch Licht und von aller σκοτία frei werden sollen. Unser Trachten nach Reinigung von der Sünde folgt also, wie es aus jener Hoffnung auf das ὁμοιος θεῷ εἶναι folgt, ebenso zugleich aus unserm Blick auf Christum, in welchem das ὁμοιος θεῷ εἶναι als ein von Anfang an vollendetes vorhanden war.

B. 4—6 wird nun eben diese innerlich ethische Nothwendigkeit des ἀγνίσειν ἑαυτὸν, wie sie sowohl durch das Verhältniß zu Gott, als durch das Verhältniß zu Christo sich bestimmt, weiter entwickelt.

Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, so lesen AC u. a., während B den Artikel vor ἁμαρτία wegläßt. Allein offenbar ist letztere Variante nur aus dem Streben entstanden, den Satz grammatisch correct zu machen, indem nämlich im classischen Griechisch das Prädicat keinen Artikel haben darf. Der betreffende Abschreiber hielt dabei irrigerweise ἁμαρτία für das Prädicat. — Das Gedankenverhältniß zwischen B. 4 und B. 3, sowie die Bestimmung der Begriffe ἁμαρτία und ἀνομία hat den Auslegern unendlich viele Mühe gemacht. Wer das Labyrinth der einander bunt durchkreuzenden Ansichten will kennen lernen, den verweisen wir auf Dästerdieck. Wir glauben, daß hier wie überall die Ursache der Unklarheit und Verwirrung darin liegt, daß die Ausleger sich zu sehr neben den Text und zu wenig in denselben hineingestellt haben, daß sie zu viele Fragen von sich aus mitbrachten, und

zu wenig dem stillen feinen Gange des Textgebankens selber lauschten. — Ganz unverkennbar sind bereits in V. 3 zwei Motive genannt, welche mit innerer ethischer Nothwendigkeit zu dem ἀγνίσειν εαυτοὺς treiben; einmal die Hoffnung, Gotte ὅμοιος werden zu sollen, sodann der Blick auf Christum, welcher rein von Sünde bereits ist. Die Worte πᾶς, ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν laufen nun der Form nach den Worten πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην so parallel, daß man von vorneherein vermuthen muß, Johannes werde in gewohnter Weise dem positiven Satz des dritten Verses jetzt V. 4 sein negatives Widerspiel entgegenstellen. Zugleich ist aber auch klar, daß die Wendung V. 4 die umgekehrte ist von V. 3. Vers 3 sagte er: Wer die Hoffnung, Gott wesensgleich zu werden hat, der reinigt sich. Vers 4 bringt er (wiederum nach gewohnter Weise) nicht das platte tautologische Gegentheil: „wer diese Hoffnung nicht hat, reinigt sich nicht“, sondern er hebt nun mit dem Gegensatz desjenigen Gedanken an, welcher in V. 3 den Prädicatsbegriff bildete, und macht ihn zum Subjects-begriff. V. 3 sagt er von dem, welcher τῶν ἐλπίδα ἔχει, aus, daß er sich reinige; V. 4 sagt er von dem, welcher sich nicht reinigt, sondern τὴν ἁμαρτίαν ποιεῖ, etwas aus. Was aber wird er von ihm aussagen? Offenbar etwas dem ταύτην τὴν ἐλπίδα ἔχειν irgendwie innerlich entgegengesetztes. Wenn jeder, der die Hoffnung, sündlos und durch und durch licht zu werden, besitzt, sich reinigt, so muß von dem, welcher sich nicht reinigt, sondern „die Sünde thut“, der Rückschluß gelten, daß in ihm jene Bewegung nach dem ὅμοιος θεῷ schon nicht vorhanden sei. Und eben dies besagt der Prädicatsbegriff τὴν ἀνομίαν ποιεῖ wirklich. Denn ἀνομία in solchem Unterschied von ἁμαρτία und doch in solcher umfassenden Identification — also bei solcher Verschiedenheit des Begriffsinhaltes und solcher Gleichheit des Begriffsumfanges — kann nur die Sünde als das dem ausgesprochenen Gesetzeswillen Gottes zuwiderlaufende bezeichnen (wie dies denn auch die Mehrzahl der Ausleger anerkennt, vgl. Lücke, Düsterbied, Luther) — während dagegen ἁμαρτίαν ποιεῖν den einfachen Gegensatz gegen ἀγνίσειν αὐτὸν bezeichnet (Luther). Ἀμαρτίαν ποιεῖν bezeichnet also die Sünde in ihrem unmittelbaren qualitativen Sein, und zwar in ihrem Gegensatz zum ἀγνίσειν (daher

nicht an die angeborene Sündhaftigkeit, sondern, wie schon aus dem πολεῖν τὴν hervorgeht, an die gewollte Sünde, an das Liebhaben der Sünde zu denken ist); ἀνομία dagegen bezeichnet die Sünde in ihrem gegensätzlichen Verhältniß zum ausgesprochenen Willen Gottes.

So bildet nun wirklich τὴν ἀνομίαν ποιεῖ einen innerlichen Gegensatz zu der Herzensstellung dessen, dessen Hoffnung es ist, dereinst ὁμοιος θεῷ, sündlos, zu werden. Noch ist aber die Frage übrig, warum denn das gegensätzliche Verhältniß gegen den Willen Gottes gerade als Gesetzeswidrigkeit dargestellt werde. Diese Frage findet ihre Beantwortung in dem Verhältniß des vierten Verses zum fünften. Vers 3 war zu dem einen, in ἔχων ταύτην τὴν ἐλπίδα liegenden Motiv noch das zweite innerlichst damit verwandte: κατὸς ἐαυτοῦ ἀγνός εἶναι, zu der Beziehung auf Gott die Beziehung auf Christus hinzutreten. Wie nun B. 4 das erste Motiv entwickelt wird, so B. 5 das zweite. Die Sünde erscheint B. 4 als das dem Gesetz, B. 5 als das dem Evangelium zuwiderlaufende; sie ist (B. 4) dem im Gesetz ausgesprochenen ewigen Gesetzeswillen Gottes zuwider; sie ist (B. 5) dem Wesen des in Christo factisch geoffenbarten Erlösungswillens Gottes zuwider. So legen sich die beiden in B. 3 enthaltenen Momente in B. 4 und 5 klar auseinander, und man hat weder mit Baumgarten-Crusius B. 3 fg. für einen „Zwischengedanken“, noch mit Luther, Calvin, Grotius, Spener, Kücke, de Wette, Meander, Sander u. a. B. 4 für den Hauptgedanken und B. 5 fg. für Argumentationen zu halten, geschweige, daß (wie Decumentus, E. Schmidt und annähernd selbst Dölsterbleck wollen) B. 4—6 auf den (vermeintlichen) „Hauptgedanken“ Kap. 2, 29 „zurückblicke“. Am meisten nähert sich Piscator der richtigen Einsicht, wenn er sagt, daß B. 4 und 5 zwei Gründe enthielten, aus denen Johannes vor der Sünde warne, B. 4 weil sie ἀνομία, B. 5 weil sie dem Zwecke der Menschwerdung Christi zuwider sei. Eine klare Einsicht, wie sich die beiden Momente von B. 3 in B. 4 und B. 5 auseinanderlegen, wird übrigens auch bei Piscator vergeblich gesucht.

Nach dieser allgemeinen Untersuchung über das Gedankenverhältniß im ganzen bedarf das Einzelne nur noch kurzer Erläute-

rungen. Τὴν ἁμαρτίαν ποιεῖν bildet, wie gesagt, den Gegensatz zu ἀγνίζειν ἑαυτόν, und ist aus diesem Gegensatz heraus zu verstehen. Es heißt nicht ὁ ἔχων sondern ὁ ποιῶν und nicht ὁ ποιῶν ἁμαρτίαν sondern ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν. In ersterer Hinsicht unterscheidet es sich von dem ἔχειν ἁμαρτίαν Kap. 1, 8; es bezeichnet nicht, wie dieses, einen Zustand, wo der Mensch, ob auch sein Lebenssystem ein durch den Geist Christi nach Gottes Willen und Reichsordnung regulirtes ist, und nicht mehr in der Sünde seinen Wandel führt, doch die Sünde noch in sich hat als Rest ungeheiliger Affecte und unklarer Stellen in seinem Gedankenleben und unlauterer Regungen seines Willens (siehe oben zu 1, 8); welcher Zustand nach Kap. 1, 8 mit dem ἀγνίζειν ἑαυτόν gar keinen Gegensatz bilden würde, da er vielmehr neben dem ἀγνίζειν fortbesteht, sondern ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν bezeichnet ein Verhalten, für welches der Christ unbedingt und in jedem Sinne verantwortlich ist, weil er in dem ihm geschenkten neuen Leben hinreichende Kraft besitzt, um sich anders zu verhalten nämlich „sich selbst reinigen“ zu können. Sodann als heißt es nicht ποιεῖν ἁμαρτίαν, sondern ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, und das ist nicht zufällig (wie Dästerdieck ohne alle Berechtigung aus B. 6 und 9 folgern will); ersteres wäre (obwohl der ἁμαρτητε Kap. 2, 1 ziemlich synonym) doch noch kein scharfer und bezeichnender Gegensatz gegen ἀγνίζειν ἑαυτόν. Denn auch wer „sich reinigt“ wird in Folge jenes, Kap. 1, 8 mit ἔχειν ἁμαρτίαν bezeichneten Zustandes, noch Augenblicke haben, wo er strauchelt und sündliches thut (vgl. 1, 10), und obwohl solche Augenblicke dann als Unterbrechungen und momentane Regirungen des ἀγνίζειν erscheinen, so sind es eben doch möglicherweise nur momentane, partielle Negationen der ἀγνεία, nur Interrupturen; als der volle Gegensatz zum ἀγνίζειν ἑαυτόν erscheint dagegen das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, die Sünde thun, d. h. das thun, was Sünde ist. Hier erscheint durch den Artikel der Begriff der ἁμαρτία als wesentlich und nicht bloß zufällig mit dem ποιεῖν verbunden; es heißt nicht: Handlungen begehen, welchen unter andern Merkmalen auch das des Sündlichen anflebt, sondern es heißt, dasjenige, was seinem Wesen nach Sünde ist, begehen. Es bezeichnet also ein Sündigen wider besser Wissen und Gewissen, und somit ein Verhalten, welches nur

als einem Liebhaben der Sünde erklärlich ist, ein Verhalten, wobei der Mensch von der Sünde nicht lassen, ihr nicht entzagen will. Dieses Verhalten, wie es den reinen scharfen Gegensatz zu dem ἀγνίζει εαυτὸν bildet, so ist es ein Verhalten, für welches der Christ unbedingt verantwortlich ist; in dem neuen Leben, das in ihm gepflanzt ist, besitzt er die Kraft, auf welche Johannes in den Worten ἀγνίζει εαυτὸν hindeutet, und die Nichtanwendung dieser Kraft ist es, welche das ποιεῖν τὴν ἀμαρτίαν zur Folge hat.

Wer nun in solcher Weise das thut, was Sünde ist, der thut damit auch das, was dem ausgesprochenen Gesetzeswillen Gottes zuwiderläuft (denn daß ἀνομία hier nicht, wie ἀνομος 1 Cor. 9, 21 die bloße Unbekanntschaft mit dem Gesetze bezeichnen kann, darüber sind alle Ausleger einig). Erläuternd*) fügt Johannes hinzu καὶ ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία; das, was Sünde ist, ist eben das, was dem Gesetzeswillen Gottes zuwider ist. Beide Begriffe decken sich so völlig, daß man ja den der Sünde, wenn man ihn definiren könnte, nicht wohl anders definiren könnte, als „das dem Willen Gottes zuwiderlaufende“. So versteht es sich denn von selbst, daß ἀνομία nicht eine „Steigerung“ des Begriffes der ἀμαρτία ist (wie Baumgarten-Crusius behaupten wollte) geschweige denn, daß unter ἀμαρτία das peccatum mortale in römischem Sinn zu verstehen wäre (wie Estius und andere römische Ausleger herausgebracht haben!) Ebenso aber geht aus der obigen Darlegung des Zusammenhangs und Gedankengangs hervor, daß in dem Worte ἀνομία als solchem eine polemische Beziehung gegen antinomistische Gnostiker nicht liegen kann, so sehr auch die durch den ganzen Brief sich hindurchziehende Betonung der Heiligung (vgl. oben zu Kap. 1, 10) sich aus der polemischen Hirtenstellung des Apostels gegenüber den antinomisch-gnostischen Verführern erklärt.

B. 5. Nachdem Johannes gezeigt, daß das ποιεῖ τὴν ἀμαρτίαν, dies Gegentheil des ἀγνίζει εαυτὸν, dem Gesetze

*) Man darf nicht sagen, καὶ stehe im Sinne von „denn“; wohl aber muß man sagen, Johannes habe hier, wie so oft, ein Satzglied, welches, logisch betrachtet, eine erläuternde Stellung zu dem vorangehenden einnimmt, durch das late und angefügt.

zumiderlaufe, zeigt er, daß es ebenso auch dem Evangelium zumiderlaufe; das Wesen des Vaters sowie das des menschengewordenen Sohnes — beide führen ja nach V. 3 die innere ethische Nothwendigkeit der Heiligung mit sich; Καὶ οἶδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. (Die Variante ἡμῶν vor ἄρῃ, aus cod. C, ist entschieden unecht; sie fehlt in A, B und Vulg. und ist innerlich höchst unpassend, da als Zweck der Menschwerdung Christi nur das Wegnehmen der Sünde schlechthin, die Ueberwindung der Sünde angegeben werden konnte, und die in ἡμῶν liegende Restriction des Erfolgs hier schlechterdings ungeeignet wäre.) Ἐκεῖνος steht, ganz wie V. 3, zur Bezeichnung Christi, ἐφανερώθη bezeichnet hier (analog wie 2, 28 und unterschieden von 3, 2) das factische Geoffenbartwordensein Christi im Fleische, wie sich von selbst versteht. In dem ersten Satzgliede erinnert Johannes an den Zweck der Menschwerdung Christi, welcher kein anderer war, als „die Sünde hinwegzunehmen“. Im zweiten Satzgliede wiederholt er im wesentlichen den Gedanken V. 3 κατὸς ἐκεῖνος ἄγνος ἐστὶ, indem er an das Wesen Christi als des Sündlosen, der nicht einmal Sünde hatte, erinnert.

Das erste Satzglied ist nun freilich auch anders verstanden worden. Auf Ev. Joh. 1, 29 gestützt verstanden Bengel, Hunnius, Piscator, Lücke, de Wette αἵρεσιν im Sinne des stellvertretenden Tragens, Büßens, Sühnens. Viele andere (wie Estius, Luther, Bullinger, Calov, Beaufobre, Neander, Sander) meinten beide Bedeutungen „tragend büßen“ und „hinwegnehmen“, ferre und abolere, combiniren zu können. Letzteres ist ein exegetisches Monstrum, da ein und dasselbe Wort nicht in zwei verschiedenen Bedeutungen zugleich gebraucht sein kann. Für die erstere Erklärung beruft man sich mit Unrecht auf Ev. Joh. 1, 29. Wohl ist dort dem Context und Bilde nach nicht von der heiligen, sondern von der sühnenden Thätigkeit des Lammes Gottes die Rede, aber nicht weil αἵρεσιν dort etwas anderes, als „hinwegnehmen“ bedeutete, sondern weil ἁμαρτία dort tropisch im Sinne von ἥρπης, d. i. zur Bezeichnung der Sündenschuld steht, welche weggenommen werden soll. Αἵρεσιν hat bei Johannes überall und ausnahmslos die Bedeutung hinwegnehmen (Ev. Joh. 11,

18; 15, 2; 17, 15; 19, 31 und 38) und schon die LXX über-
 tragen $\alpha\iota\omega\varsigma$, wo es tragen heißt, durch $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$, wo es aber hin-
 wegnehmen heißt, durch $\alpha\iota\phi\epsilon\iota\nu$. Hier an unserer Stelle kann
 nun dem Contexte nach bei $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ nicht an die Sündenschuld,
 sondern nur an die Sünde selbst gedacht werden, folglich ist hier
 von dem „Hinwegnehmen der Sünde“ (Calvin, Frommann,
 Köstlin, Dölsterdieck, Luther), nicht von dem stellvertretenden
 Tragen der Schuld die Rede. Letzteres würde auch nicht einmal
 in den Context passen. Zwar würde in der Erinnerung daran,
 daß Christus unter der Schuld unserer Sünde habe leiden müs-
 sen, an sich wohl auch ein sehr kräftiges Motiv zum Kampfe
 gegen die Sünde liegen; allein um dasselbe hervortreten zu las-
 sen, hätte Johannes das Moment des Leidens betonen und
 zum Hauptverbum machen müssen; er hätte schreiben müssen $\kappa\alpha\iota$
 $\theta\alpha\pi\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma\ \epsilon\pi\alpha\delta\epsilon\nu\ \iota\upsilon\alpha\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\eta$, nicht: $\acute{\omicron}\tau\iota$
 $\theta\epsilon\iota\omega\varsigma\ \epsilon\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omega}\delta\eta$. Sodann würden, sobald man $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$
 $\epsilon\pi\eta$ von dem Wegnehmen der Sündenschuld oder vollenends von
 dem büßenden Tragen der Sünde verstehen wollte, die fol-
 genden Worte $\kappa\alpha\iota\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \acute{\omicron}\upsilon\chi\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ einen in diesen
 Zusammenhang ganz und gar nicht passenden Sinn bekommen.
 Denn an den Gedanken der stellvertretenden Sühne sich anreihend,
 würden diese Worte nur den Nebengedanken enthalten können,
 daß Christus die Sünden getragen, obwohl in ihm selbst
 keine Sünde gewesen — ein Gedanke, der in diesem Con-
 texte offenbar keine Stelle hätte. *)

Darum ist an der Erklärung: „daß er die Sünden hin-
 wegnähme“ mit Entschiedenheit festzuhalten. Daran erinnert
 Johannes, daß es der letzte und umfassendste Endzweck des ge-
 samten Erlösungswerkes Christi sei, der ganzen gottfeindlichen
 Macht der Sünde ein Ende zu machen, sie hinwegzutilgen, die
 Finsterniß zu überwinden. Und in engem Zusammenhange
 damit erinnert er — zu dem Schlußgedanken von B. 3 zurück-
 gehend — daran, daß in Christo keinerlei $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$, d. i.
 keinerlei Finsterniß ist. Er ist auf Erden Mensch geoffen-

*) Daß $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ auf Christum, und nicht (mit Calvin) auf den „Leib
 Christi“, d. h. auf alle an Christum gläubigen, gehe, bedarf keines Be-
 weises.

baret worden als der Feind der Sünde in diesem gedoppelten Sinne, als Feind der Sünde, sofern er seinem Wesen nach ihr durch und durch entgegengesetzt, durch und durch Licht, durch und durch heilig ist, und das ἔχει ἁμαρτίαν ἐν αὐτῷ (1, 8) bei ihm ganz und gar keinerlei Stelle hat, und sofern er seinem Thun und dessen Erfolg nach als der siegreiche Feind der Sünde sich erweist, der ihr ein Ende zu machen, die Rebellion des Geschöpfes wider den Schöpfer, der σκοτία wider das φῶς, niederzuschlagen gekommen ist. Aus beiden folgt, was Johannes Vers 6 folgert:

πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων, οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Johannes lenkt somit von dem in V. 5 entwickelten zweiten Motiv zurück auf das ethische Gesetz, welches er V. 3 hingestellt hatte, und welches eben in den V. 4—5 entwickelten Motiven seine Begründung findet. Er wiederholt dies ethische Gesetz hier in unserm sechsten Verse natürlich in derjenigen Formirung, welche dasselbe in seiner Beziehung zum zweiten Motiv (V. 5) angenommen hat, in seiner Beziehung zu Christo. Er thut dies aber so, daß er es (analog wie V. 3 u. 4) erst in positiver, dann in negativer Form hinstellt.

„Jeder, der in ihm bleibt“ (über dies μένειν vgl. oben zu 2, 24) „sündigt nicht“. Dürstet man will, wie wir schon bemerkten, aus diesem einfach hingestellten ἁμαρτάνει folgern, daß oben V. 4 der Artikel vor ἁμαρτίαν zufällig und bedeutungslos sei, und daß ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν nichts weiter heiße als ποιεῖν ἁμαρτίαν oder ἁμαρτάνειν. Ein lehrreich-abschreckendes Beispiel, wohin man geräth, wenn man in ὑστέροις προτέροις sich bewegt, und das vorangehende aus dem nachfolgenden erklären will, anstatt umgekehrt! Unser einfaches, nicht näher bestimmtes οὐχ ἁμαρτάνει konnte vielmehr Johannes nur darum schreiben, weil durch das V. 4 vorangegangene ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und durch den dortigen Gegensatz gegen ἀγνίζειν ἑαυτὸν schon bestimmt und dem Leser bekannt war, welche Art von ἁμαρτάνειν gemeint sei. *) Sonst hätte Johannes nimmermehr so ohne weiteres sagen

*) Ganz analoger Weise kann er Kap. 4, 3 schreiben ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, weil V. 2 das ausführlichere: ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν

nmen: „wer in Christo bleibt, sündigt nicht“. Hat er doch Kap. 1, 8—10 selbst gezeigt, wie und in welchem Sinne auch er in Christo bleibende allerdings noch sündige! Hat er doch Kap. 1, 1—2 der Forderung: *ὅνα μὴ ἀμαρτήτε*, sogleich den factischen Zustand in den Worten *καὶ εἰς τὴν ἀμαρτίαν* gegenübergestellt! Nein nur darum kann Johannes hier *οὐχ ἁμαρτάνει* schreiben, weil aus V. 4 sich ergibt, daß er eben *τοῦτο ποιεῖν τὴν ἀμαρτίαν* im Sinne habe, welches zu dem *ἔργον εἰσὶν αὐτοῦ* den Gegensatz bildet.

Wer in Christo bleibt, sündigt nicht in diesem Sinne*), kann und darf in diesem Sinne nicht sündigen, nicht mit Willen und wider besser Wissen und Gewissen das thun, was Sünde ist, nicht die Sünde lieb haben und hegen und pflegen**). Warum? ist leicht einzusehen. Darum, weil, wer solches thut, nicht in Christo bleibt, sondern in Folge der vernachlässigten Heiligung am Glauben Schiffbruch leidet, und den guten Samen unter Dornen ersticht.

Und so steht denn auch der negative Satz fest: Wer (in einem Sinne) sündigt, der hat ihn nicht gesehen noch erkannt. *Αὐτὸν* geht hier wie V. 5 natürlich auf den *ἐκείνους*, d. i. auf Christum zurück.) Johannes steigert seine Aussage (analog wie I, 10) dahin, daß ein solcher Christ, welcher, anstatt sich zu heiligen, das, was Sünde ist, mit Willen thut, noch gar kein wahrhaft wiedergeborener sein, noch gar nicht zur rechten, wirklichen, echten Umkehr des Herzens gelangt sein könne. Wahre Belehrung setzt volle, ganze, ernstliche Buße, d. h. volle Ver-

σας ἐληλυθότα vorangegangen war. Wem würde es einfallen, den bestimmteren Ausdruck in V. 2 aus dem unbestimmteren in V. 3 zu erklären, anstatt umgekehrt!!

*) Ganz mit unserer Ansicht übereinstimmend bemerkt Olshausen zu Kap. 5, 18: „Das Gotteskind sündigt gar nicht, nämlich in einem gewissen Sinne. Es hat zwar Sünde, 1, 8; aber es thut nicht Sünde, 3, 4—8; es läßt sich von der Sünde nicht mit Willen übermögen.“

**) Contextwidrig erklärt Luther das *ἀμαρτάνειν* vom Zustand derer, welche noch Glieder des *κόσμος*, noch nicht in die Zahl der Kinder Gottes eingetreten seien. Es ist ja von V. 4 an vielmehr von solchen die Rede, welche Christen sind, es aber an der Heiligung fehlen lassen. Erst am Schlusse von V. 6 wird gesagt, daß und wiefern solche Christen noch nicht als wahrhaft wiedergeborene gelten können.

zweiflung über die Sünde voraus, und wer als ein solcher Berzweifelter Christus als seinen Heiland umklammert hat, der hat zugleich, indem er Christus schaute und erkannte, die Sünde mit Abscheu von sich geworfen und ihr abgesagt. Wer dies noch nicht gethan — wer noch mit der Sünde heimlich buhlt — der hat — es ist furchtbar ernst aber furchtbar wahr, und möchten doch alle Prediger des Evangeliums diese heilige Wahrheit offener und entschiedener predigen, als es leider zu geschehen pflegt! — der hat „Christum noch nicht geschaut und erkannt“, ihn noch nicht geschaut als den, der durch und durch Licht und der Feind der *σκοτία* und *ἀμαρτία* ist, ihn noch nicht geschaut mit dem inneren Auge des Geistes, und ihn noch nicht erkannt mit dem innersten Kern und Mark des Wesens; sondern er hat nur mit peripherischen Kräften der Seele sich, wie mit Polsterfäden, an Christus angeschlossen, und kennt nur erst Fragmente des Wesens Christi, aber noch nicht ihn selbst. Wer in Christus nur den Trost und nicht auch den heiligen Richter über alle *σκοτία* erkannt und ergriffen und geliebt und in sich fest geschlossen hat, der hat ihn nach dem Zeugniß Johannes „nicht geschaut und erkannt“.

Nachdem Düsterbied erst B. 4 den Begriff des *πορεύειν τῇ ἀμαρτίᾳ* durch unberechtigte Berufung auf B. 6 verwischt und verflacht hat zu dem Begriff des Sündigens im allgemeinen, so hat er nun B. 6, wo er *ἀμαρτάνειν* consequenterweise wieder ebenso vag und allgemein faßt, Raum gewonnen für eine Exegese, bei welcher alle Bestimmtheit und aller Ernst des johanneischen Ausspruchs verloren geht. Es soll eine „ideale Anschauungsweise“ des Johannes sein, daß, wer nur überhaupt in irgend einem Sinne „sündige“, Christus noch nicht erkannt habe. Durch diese contextwidrige Verallgemeinerung des (vielmehr aus B. 4 zu erklärenden) Begriffes des *ἀμαρτάνειν* scheint der Ausspruch des Johannes noch ernster und strenger zu werden, als nach unserer, exegetisch präzisen Auffassung. Ja es wäre ein fürchterlicher, gräßlicher, entsetzlicher Ausspruch, daß, wer in irgend einem Sinne sündige, an Christo noch keinen Theil habe. Aber — es ist ja mit diesem Ausspruch nach Düsterbied nicht Ernst; es ist nur „die ideale Anschauungsweise des Johannes“! welcher dabei „von der erfahrungsmäßig fortbauernben

Blindhaftigkeit der Gläubigen abflieht“, und ebenso „bei denen, in welchen der Anfang des ewigen Lebens ohne Fortgang geblieben, von jenem Anfang abflieht“. Das ist eine böse Theologie, mit welcher Ja Nein und Nein Ja ist! Nach Dürerdiel wäre also der Sinn des johanneischen Wortes dieser: „Nach idealer Anschauung, das heißt abgesehen von der noch immer fortwährenden Blindhaftigkeit der Gläubigen, läßt sich sagen, daß, wer sündigt, Christum noch gar nicht erkannt hat. Nach realer Anschauung aber, das heißt mit Berücksichtigung dessen, daß auch die Gläubigen noch sündigen, muß man sagen, daß einer, wenn schon er sündigt, Christum darum doch erkannt haben kann.“ Das bleibt denn nun von dem ganzen johanneischen Ausspruch noch übrig? Mit aller Mühe wird man nun nicht mehr herauskriegen können, als höchstens folgenden, sehr geistreich klingenden und doch sehr trivialen und nichtsagenden Gedanken: ein Christ, wenn er gerade eine Sünde thut, erweist sich, insofern er diese Sünde thut, hierin nicht als einen, der Christum erkannt habe. Sein Christum-erkannthaben ist ein nicht in den gegenwärtigen Augenblick des Sündigens herabreichendes. (Dürerdiel S. 120.) Wenn der Dürerdiel'sche Johannes aber nichts weiter als dies zu sagen hatte, so hätte er besser ganz geschwiegen. Der jüdische Johannes hat etwas ganz anderes, furchtbar ernstes über wahres gesagt, eine Wahrheit, die man dem schwammigen Christenthum unserer Zeit nicht durch solche Künste hinwegescantiren sollte.

Ἐγνώκειν bildet gegen εἰσάκειν keine Steigerung (Semler, Baumgarten-Crusius) noch weniger aber eine Antiklimax (Socin, Neander, Frommann). Sondern εἰσάειν ist das Schauen Christi als des Lichtes, γινώσκειν das liebende Erkennen (vgl. zu 2, 3) welches die Aufnahme des Wesens Christi in das eigene Selbst in sich schließt.

B. 7—10. Die B. 6 gemachte Gegenüberstellung derer, welche in Christo bleiben, und derer, welche Christum noch nicht erkannt haben, führt ganz von selbst und unmittelbar zu einer vergleichenden Gegenüberstellung der τέχνη θεοῦ und τέχνη τοῦ διαβόλου. Durch den mahnenden Zuruf: τέχνη, ἡδὲ πλανᾷτε ὑμᾶς setzt sich diese neue Gedankenreihe gegen die vorige ab, während sie durch ihren Inhalt sich eng an sie

anschließt und aus ihr entwickelt. V. 7—8 ist dem Inhalte nach nur eine modificirte Recapitulation der V. 3—6 schon entwickelten Gedanken. Es wird der Gedanke des vierten Verses jetzt V. 7 in positiver Form wiederholt, und zwar so, daß der ἁμαρτία hier nicht mehr das ἀγνίζειν σαυτὸν sondern das ποιῆν τὴν δικαιοσύνην entgegentritt, weil der Apostel hier, von V. 7 an, nicht mehr von Christen redet, welche es an der Heiligung fehlen lassen, sondern den lebendigen rechten Christen die Nichtchristen als solche, die τέχνα τοῦ διαβόλου, entgegenstellen will. So stehen sich das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und das ποιῆν τὴν ἁμαρτίαν als zwei absolute, in sich geschlossene, diametral entgegengesetzte Verhaltungsweisen entgegen. Und so tritt die fernere Modification ein, daß sogleich V. 8 der Begriff des τοῦ διαβόλου εἶναι — als Vorbereitung für den Abschluß des Gedankens V. 10 — hereingeführt wird; und demgemäß modificirt sich denn auch die Wiederholung des in V. 5 dagewesenen Gedankens: ἐφανερώθη ἵνα καὶ. — So knüpfen V. 7—8 einerseits an das Vorangehende an, andererseits führen sie darüber hinaus und auf den Hauptsatz der neuen Gedankenreihe hin, welcher V. 9—10 ausgesprochen wird, auf die vergleichende Gegenüberstellung der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels.

V. 7. Τεχνία, μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς, so liest cod. B und die Recepta; Mill, Wetstein, Griesbach, Sachmann und Dölsterdieck geben dieser Lesart den Vorzug. Cod. A und B (Copt. Syr. u. Arm.) lesen παιδία, welche Variante Tischendorf bevorzugt. Allein es ist das innerlich wahrscheinlichere, daß das παιδία aus Kap. 2, 18 herübercorrigirt wurde; dort begann der Abschnitt V. 18—26 mit der Anrede παιδία, und schloß mit den Worten ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. Weil nun an unserer Stelle auch eine Warnung vor einem πλανᾶσθαι steht, so mochte man meinen, es sei diese der vorigen homogen, gehöre noch mit ihr zusammen, und es müsse auch hier wieder παιδία stehen. — Die Warnung μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς findet darin ihre Erklärung, daß die gnostischen Irrlehrer jener Zeit wirklich die Behauptung aufstellten, daß den ἄνθρωπος πνευματικός nichts beflecke, oder: daß das Gesetz nicht von dem höchsten Gott herrühre, oder wie sich sonst ihre antinomistische

Doctrin gestaltet haben mag. Durch solche Verföhrer sollen die Leser sich nicht betrügen lassen.

ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην bildet nun, wie gesagt, den Gegensatz zu ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν. Letzteres war V. 4 in Gegensatz gestellt zu dem ἀγνῶσκει ἑαυτὸν; denn dort war dem Contexte V. 3 nach, von Christen die Rede. Zu dem Verhalten derjenigen Christen, welche sich fort und fort von der Sünde reinigen, bilde das Verhalten derjenigen Christen, welche „das, was Sünde ist, thun“, d. h. wider besser Wissen und Gewissen und mit Willen das Böse thun; den Gegensatz. Jetzt hat der Apostel V. 6 den Satz ausgesprochen, daß solche Christen gar keine wirklichen Christen seien, und so ist er darauf geführt, nun von V. 7 an den Gegensatz zwischen Christen und Christen (nämlich echten und unechten) ganz fallen zu lassen; und den schärferen Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels an die Stelle treten zu lassen. Er hat V. 2—6 den Begriff des τέκνον Θεοῦ, wie er an sich ist, betrachtet, und aus diesem Begriffe entwickelt, was einem τέκνον Θεοῦ gezieme und was ihm nicht gezieme. Jetzt dagegen stellt er den Begriff des τέκνον Θεοῦ in vergleichenden Gegensatz zu dem des τέκνον τοῦ διαβόλου. Demgemäß gestaltet sich nun auch der Gegensatz zum ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν anders. Es sind jetzt zwei fertige, in sich geschlossene Herzensstellungen, welche einander entgegengestellt werden, und zwar nach ihrem Ergebnis und vor Augen liegenden Resultate. Da hat das allmähliche ἀγνῶσκει ἑαυτὸν nun keine Stelle mehr; dem Kind der Welt und des Teufels gegenüber charakterisiert sich das Kind Gottes nicht durch sein allmähliches Reinerwerden, sondern dadurch, daß es schlechthin „das, was Recht ist, thut“, während das Kind des Teufels „das, was Sünde ist, thut“. Denn ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην in solchem Gegensatze kann ja nichts anderes heißen, als: „das, was Recht ist, thun“. Δικαιοσύνη bezeichnet das, was seiner Qualität nach δίκαιον, recht, ist.

Von demjenigen nun, welcher das, was Recht ist, thut, sagt Johannes uns: δίκαιός ἐστι. Ein Blick in den Zusammenhang lehrt, daß hier δίκαιος nicht im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre steht, und nicht den Stand dessen bezeichnet,

welcher vor Gottes Richterstuhl zu bestehen vermag und schuldlos erkannt wird. Denn von dieser Frage, wer und wodurch man vor Gott bestehen könne, ist hier auch nicht im entferntesten die Rede. Und am allerwenigsten wird das δίκαιος εἶναι als Folge oder Erfolg des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην dargestellt. Damit fällt die Exegese der römischen Theologen Emser, a Lapide u. a., welche diese Stelle zur Widerlegung der biblisch-evangelischen Rechtfertigungslehre mißbraucht haben, von selbst in den Sand. Und dürfte man nicht etwa erklären: wer das, was recht ist thut, beweise damit, daß er (im paulinischen Sinn) die Rechtfertigung durch den Glauben zuvor erlangt haben müsse (wie Sanber es aufzufassen scheint). Von der Rechtfertigung ist hier gar keine Rede. Aber auch nicht so unmittelbar, wie Dästerbied meint, von der Wiedergeburt. Dieser Ausleger läßt sich durch seine vorgefaßte Meinung, daß Kap. 2, 29 das diesen Abschnitt beherrschende Thema sei, verleiten, unsern Vers so unmittelbar mit 2, 29 zu parallelisiren, daß er meint, unser δίκαιος im müsse dem dortigen ἐξ αὐτοῦ γέγεννηται der Sache nach entsprechen. So hingestellt, ist dies Willkür; wir haben unsern Vers nicht aus dem fernliegenden neunundzwanzigsten Vers des zweiten Kapitels, sondern aus ihm selbst zu erklären. δίκαιος ἐστὶ steht erstlich im Gegensatz zu ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστὶ, und hat zweitens den Zusatz καὶ ὡς ἐκείνος δίκαιος ἐστὶ. Das Sätzchen ohne weiteres für eine Wiederholung des Gedankens von V. 3: καὶ ὡς ἐκείνος ἄγνος ἐστὶ zu halten, wäre unbedenkenlich. V. 3 dient das Sätzchen καὶ ὡς κλ. dazu die Forderung ἀγαπᾷ ἑαυτὸν zu motiviren; in unserm strebenten Verse steht dagegen καὶ ὡς nicht bei dem, die Forderung involvirenden Subjects-begriff ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, sondern bei dem Prädicat, welches dem das Rechte thuen den zuerkannt wird. Ein solcher ist δίκαιος, wie jener (Christus) δίκαιος ist. Hier kann das καὶ ὡς nicht motivirende Bedeutung (siquidem) haben, sondern nur vergleichende (sicut). Wer das, was Recht ist thut, ist gerecht, so wie Christus gerecht ist; wer das, was Sünde ist thut, ist aus dem Teufel; diese Gegenüberstellung zeigt sonnenklar, daß der Prädicatsbegriff keinen andern Zweck hat, als demjenigen, der das Rechte thut, die Wesensverwandtschaft oder Wesensgleichheit mit Christo zu

ausprechen. Nicht, daß ein solcher gleich Christo vor Gottes Richterstuhl als schuldfrei werde anerkannt werden, sondern daß ein solcher das Wesen Christi in sich trage, soll gesagt werden. Und insofern hat unser *δικαίος ἐστὶ* allerdings mit dem *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* 2, 29 einige Verwandtschaft, nur daß es nicht mit Dülsterdieß aus 2, 29 erklärt werden darf, sondern aus dem in B. 7 enthaltenen Gegensatz erklärt werden muß. Auch betont Johannes hier nicht das Geborensein aus Christo, sondern einfach nur dessen Folge, die Wesensgleichheit. — *Δικαίος* bezeichnet also hier nicht die Stellung vor Gottes Gericht, sondern lediglich die Wesensqualität; Christi Wesen ist ein dem Willen des Vaters entsprechendes; ebenso ist das Wesen dessen, der *τὴν δικαιοσύνην ποιεῖ*, ein dem Willen des Vaters entsprechendes; und insofern hat Calov recht, wenn er sagt, daß dieser Begriff des *justus* nicht unter den der *justificatio* sondern unter den der *sanctificatio* falle.

Wer das, was Recht ist, thut, zeigt damit, daß das dem Willen des Vaters conforme Wesen Christi sein Wesen geworden ist; wer das, was Sünde ist thut, zeigt damit, daß er *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστὶ* (vgl. Ev. Joh. 8, 44) d. h. ein Kind des Teufels ist, das sein Wesen und seine Art*) von ihm übernommen hat. Denn des Teufels Wesen und Art ist es ja, zu sündigen. Dieses erläuternde Mittelglied folgt in den Worten *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*, welche Worte deutlich an Ev. Joh. 8, 44 erinnern, und in dieser Stelle auch ihre Erklärung finden. 'Απ' ἀρχῆς ist nicht mit Baumgarten-Crusius auf den Anfang der Existenz des Teufels zu beziehen, als ob derselbe vom Anfang seiner Existenz an sogleich gesündigt hätte, — noch mit Bengel auf den Zeitpunkt seines Falles; ersteres ist gegen die sonstige Schriftlehre; letzteres eine willkürliche und unmögliche Deutung der Worte. Sondern mit ἀπ' ἀρχῆς ist der Anfang der menschlichen Geschichte gemeint (Calvin, Lange, Semler); im Vergleich mit der menschlichen Sünde (Rücke, de Wette, Gerlach, Dülsterdieß, Luther) erscheint der Teufel als der ἀπ' ἀρχῆς sündigende.

*) Es versteht sich von selbst, daß wir „Wesen und Art“ hier nicht im Sinne der scholastischen „substantia“ nehmen, sondern die inhärierende Artung der Willensqualität damit bezeichnen wollen.

Εἰς τοῦτο ἐφανερά τῃ καὶ ist dem Inhalte nach eine Wiederholung des Gedankens von V. 5. Der Form nach erscheint dieser Gedanke hier so modificirt, daß erstlich Christus nicht, wie dort, mit ἐκείνος, sondern im markirten Gegensatze zu dem διάβολος als der υἱὸς τοῦ Θεοῦ bezeichnet wird, und das zweitens, gemäß dem bisherigen Gedankengang von V. 7—8, daß αἶρεν τὰς ἁμαρτίας hier als ein λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου bezeichnet wird. Ταῖς ἔργα τοῦ διαβόλου sind eben die ἁμαρτίαι; denn das ist ja sein Werk, daß er selber sündigt und auch seinen τέκνους das Sündigen einflößt; und somit sind auch die ἁμαρτίαι, welche von den letzteren begangen werden, ἔργα τοῦ διαβόλου, Werke nach des Teufels Art, und Werke die der Teufel in ihnen wirkt, also in jeder Hinsicht (nach Art und Ursprung) Teufelswerke (Dithyinus, Decumenius, Luther, Balingier, Rücke, de Wette, Neander, Düsterviedt u. v. a.). Mit Unrecht wollen Calov, Hunnius, Spener u. a. auch den Tod und alles Uebel unter die hiergenannten ἔργα τοῦ διαβόλου rechnen, was dem Context zuwider ist. — Λύειν im Sinn von niederreißen, zerstören, zu nichte machen, wie Ev. Joh. 2, 19; 5, 18; 7, 26, 10, 35; Eph. 2, 14.

V. 9 folgt nun der Gedanke, welchen Düsterviedt irrig schon in den Worten δίκαιός ἐστι V. 7 finden wollte. — Der Apostel hat gesagt; daß wer das, was (vor Gott) recht ist, thue, damit zeige, daß er an dem Wesen Christi — wer aber das, was Sünde ist, thue, daß er an der Art des Teufels Theil habe. Er hat ferner wiederholt erinnert, daß der ganze Zweck der Menschwerdung Christi darauf gerichtet sei, der ἁμαρτία ein Ende zu machen. Somit hat er gezeigt, daß ein Kind Gottes, ein Christ, nicht sündigen darf, oder genauer, daß man, wenn man nicht ein Kind des Teufels sein, sondern an Christi Wesen theilhaben will, nicht sündigen darf. Er fügt nun das noch innerlichere hinzu, daß, wer ein Kind Gottes, aus Gott geboren, ist, nicht sündigen kann. Daß das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν ein Widerspruch ist mit dem ganzen Wesen und Zweck Christi, ist V. 7—8 gezeigt; daß das Geborensein aus Gott zu seiner wesentlichen, innerlich nothwendigen, unausbleiblichen Folge das μὴ ἁμαρτάνειν hat, wird V. 9 beigefügt.

Der Subjectsbegriff γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ findet

dem zu 2, 29 bemerkten seine Erklärung. Im Prädicatsbegriff ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ konnte Johannes den Artikel jetzt aus dem Grunde weglassen, aus welchem er oben B. 6 statt ἁμαρτίαν τὴν ἁμαρτίαν das bloße ἁμαρτάνειν setzen konnte. Der Begriff ist durch das vorangehende bereits hinlänglich bestimmt. Nur das ποιεῖ wiederholt er noch, damit man nicht ein bloßes ἔχειν ἁμαρτίαν denke; nachher setzt er (bei δύναται) das bloße ἁμαρτάνειν (wie oben B. 6), da ja nun eine verständliche Auffassung nicht mehr möglich war. (Nur Dürbied hat wieder das unmögliche möglich zu machen gewußt, indem er ἁμαρτάνειν wieder von aller und jeder Art des Sünders versteht, und den hieraus resultirenden, mit Kap. 1, 8—10 Widerspruch stehenden Gedanken wieder für eine „ideale Auslegung“ erklärt, eine Exegese, die nach dem oben bemerkten keiner weiteren Widerlegung bedarf.)

Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde, d. h. thut es nicht mit Willen und Wissen, was dem Willen Gottes zuwider ist. „Ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, diese Worte sind zweierlei Art erklärt worden; die Einen (S. G. Lange, Engel, Bachmann, Paulus, Sander) nehmen σπέρμα im Sinne von „Kind“ oder „Nachkommenschaft“ und beziehen αὐτῷ Gott, „Gottes Nachkommenschaft bleibt in oder bei Gott“, bleibt ihm treu, fällt nicht ab. Die Andern (alle übrigen) stehen σπέρμα von demjenigen Samen im geistlichen Sinn, welchen der Wibergeborene von Gott empfangen hat und durch welchen er ein neuer Mensch geworden ist, also von dem Samen oder Keim des neuen Lebens, und demgemäß beziehen αὐτῷ auf den Menschen. „Gottes Samen bleibt in ihm, in Menschen.“ Die letztere Auffassung ist schon darum vorzuziehen, weil nach ihr die fraglichen Worte ein wirkliches Argument enthalten, während sie nach der erstern eine bloße stologische und überdies verwaschene Wiederholung des in ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ schon gesagten wären; abgesehen davon, daß die Bezeichnung des τέκνον Θεοῦ mit dem Worte σπέρμα hier gar ganz ungeschickte, zu dem Bilde des μένειν ἐν τῷ Θεῷ gar nicht passende wäre. — Was nun mit diesem σπέρμα gemeint ist, ob das Wort Gottes (Augustin, Luther, Bullinger, Calvin, Bengel u. a.) oder der h. Geist (Calvin, Beza u. v. a.)

darüber ist viel und unnöthig gestritten worden. Es ist (Episcopus, Decumenius, Estius, Rüdke) der durch den h. Geist in uns gepflanzte Keim neuen Lebens, des neuen Menschen in uns, also der in uns gepflanzte Christus. — In wen das σπέρμα gepflanzt ist, in dem bleibt es, μένει; zwar ist dies μένει nicht in Beziehung auf die Frage, ob ein Wiedergeborener jemals wieder vom Glauben abfallen könne, gesagt, sondern in Beziehung darauf, ob es ihm möglich sei, mit Wissen und Willen gegen den Willen Gottes zu handeln; allein wenn letzteres bei ihm eine Unmöglichkeit ist, dann ist sicher nur um so mehr das erstere eine Unmöglichkeit; wenn ein πορεύειν τὴν ἀμαρτίαν schon zu dem Schlusse οὐχ ἑώρακε τὸν Χριστὸν berechtigt, wie vielmehr muß ein Schiffbruchleiden am Glauben dazu berechtigen, und insofern haben (trotz Düsterrichts Unmöglichkeit) Calvin und die Dortrechter Artikel insoweit ganz Recht, wenn sie sagen, daß wer hinterher abfalle, damit beweiße, daß sein Glaube zuvor auch qualitativ noch nicht der echte gewesen, oder: daß vera fides das Merkmal der perseverantia inhärire*). Nur die Auffassung dieser perseverantia als eines besondern, gleichsam äußerlichen fides hinzukommenden „donum“, dürfte sich um so mehr bestreiten lassen, als eine solche äußerliche Auffassung unserer Stelle gerade

*) Hiernach wird das in Theil V, Abtheilung 2 dieses Commentars, S. 216 fg. über die Stelle Hebr. 6, 4 fg. von mir bemerkte allerdings eine Modification erleiden müssen. Zwar kann ich jetzt so wenig, wie damals, Calvin Recht geben, wenn er das dort stehende γευσάμενοι ausbeutet, als rede der Verfasser von solchen, welche in den Gnadenstaud nur eben hineingeschmeckt hätten; zwar muß ich vielmehr nach wie vor daran festhalten, daß die Tendenz jener Stelle nicht die ist, zu sagen: je weniger einer von den Gnadengütern geschmeckt habe, desto leichter könne er unrettbar verloren gehen, sondern umgekehrt: je mehr einer bereits Gnadengüter genossen habe, um so unrettbarer sei er verloren, wenn er dennoch diesen Gütern den Rücken lehre, und von dem Bekenntniß Christi abfalle. Nur dies wird — aus unserer Stelle 1 Joh. 3, 9 — beizufügen sein, daß in demjenigen Menschen, welcher im Sinne von Hebr. 6, 4 fg. aus großen Anfängen oder Ansätzen zu neuem Leben wieder abfalle, eine wahre, qualitativ stichhaltige Wiedergeburt noch gar nicht könne vor sich gegangen sein, daß vielmehr der nachherige Abfall auf eine Unechtheit der vorangegangenen Belehrung schließen lasse. Das innerste Centrum des Herzens war bei einem solchen Menschen noch nicht zer schlagen, erweicht, umgewandelt.

Widerspricht. — Mit der absoluten Prädestination aber hängt diese ganze Lehre gar nicht wesentlich zusammen; denn ob die Ursache, daß es in einem Menschen zur wahren Wiedergeburt nicht komme, im Willen des Menschen oder in einem decretum Gottes liege, darüber enthält ja jener auf unsere Stelle gegründete Lehrsatz (daß echte Wiedergeburt unverlierbar sei) noch gar nichts. — Aber noch in einer andern Hinsicht ist unsere Stelle dogmatisch wichtig. Eine stärkere Widerlegung des romanisirenden Wahnes, als ob in der Kindertaufe auf magische Weise die Wiedergeburt gewirkt werde, gibt es nicht. Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde. Wer noch Sünde thut (im Sinn unsers Contextes) d. h. noch als ein unbelehrter Mensch das, was Sünde ist, mit Willen thut, der ist noch nicht aus Gott geboren; und wäre er auch zwanzigmal taucht worden. Gottes Wort kann nicht lügen. *Τὸν λόγον ἠκούσας πλανᾷτω ὁ πᾶς!*

Der göttliche Same des neuen Lebens bleibt im Wiedergeborenen, und daraus folgt: καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, wo ἁμαρτάνειν, wie gesagt, in dem durch den Context bestimmten Sinne steht. Es ist ihm innerlich, seinem Wesen nach, nicht möglich, Sünde in jenem Sinne zu thun, mit Wissen und Willen Gottes Geboten zuwiderzuhandeln. Denn das Leid über die Sünde und der Abscheu vor der Sünde sind ja die Basis seiner Belehrung, und das Licht und das Leben aus Gott und die Liebe zu Christo sind das Wesen des neuen Lebens, das in ihm ist. — Ein jeder wahre echte Christ gibt durch seinen Wandel Zeugniß von der Wahrheit dieses johanneischen Ausspruchs. Er hat noch Sünde in sich (nach Kap. 1, 8—10); Temperament und Affecten bedürfen noch der fortwährenden Reinigung; und auch in seinen Maximen und Tendenzen und Bestrebungen ist noch *μαρμία*, noch unerkannte Verfehrtheit; so geschieht es, daß die *ἀρετὴ* ihn zu kleineren oder größeren Fehltritten hinreißt, aber im Widerspruche mit seinem Willen, und also, daß er sofort schweres *ἐντός* Leid empfindet auch über den kleinsten Fehltritt. Die Sünden, die er begeht, tragen entschieden den Charakter der Schwachheitsünden an sich, und werden größtentheils peccata ex accidens sein; ein seinem Gegenstand und Inhalt nach beschäftigter und heiliger Unwille mag in Folge des noch nicht

völlig geheiligten Temperamentes zu sündlicher Hefigkeit entflammen; die Hitze des Kampfes um die Wahrheit mag ihn in Worten und Mitteln hinreißen, deren nicht völlige Lauterkeit er in dem Augenblicke noch nicht einsieht; es mag ihn auch der Trieb des Fleisches im engeren Sinn anfechten und in heftigen Kämpfen mit sich selbst verwickeln; dagegen ist es dem wahren, echten Wiedergeborenen ganz unmöglich, mit Willen das zu thun, was er als ein von Gott verbotenes kennt. Er wandelt nicht, wie die Welt wandelt; ἐν τῷ σκότει (1, 6); sein Streben und Wollen bewegt sich nicht in der Sphäre dessen, was böse ist; und Thaten zu begehen, welche als solche sündlich sind, ist ihm wirklich und in der That nicht möglich; in demselben Sinne unmöglich, wie es z. B. einem nur halbwegs gewissenhaften sittlichen Menschen unmöglich ist, etwa einen Gegner durch Schläge oder Mord aus dem Weg zu räumen. Wie für einen nur halbwegs sittlichen Menschen das Anerbieten: „gib mir die Summe, dann will ich deinen Feind vergiften“, nichts versuchliches hat, weil er eines solchen Verbrechens unfähig ist: dem analog (nur freilich aus anderen und höhern Gründen) ist der wahrhaft Wiedergeborene nicht fähig, Handlungen zu begehen, von denen er weiß, daß sie dem Willen und Gebot Gottes entgegen sind; z. B. unerlaubten Lüstern nachzugehen, zu lügen, den Nächsten um das Seine zu bringen und was immer in den Bereich der peccata manifesta gehören mag. Sein Wandel ist ein heiliger, reiner, und stellt sich als ein heiliger und reiner jedermanns Augen dar. Man verwechsle nur nicht durch „ideale Anschauungen“ diese höchst realen Grenzlinie!

V. 10 zieht nun Johannes aus dem V. 7 — 8 und V. 9 Gesagten (daß ein Kind Gottes das, was Sünde ist, nicht thun darf und nicht zu thun fähig ist), den letzten abschließenden Gedanken: daß sich also in diesem ποιεῖν oder μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην der Unterschied zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels darstellt. Ἐν τούτῳ weist nicht (wie Luther, Calvin, Bengel, Rücke, Neander, Düsterdieck, Luther u. v. a. meinen) rückwärts auf das V. 7 — 9 Gesagte, sondern (wie Grotius, Spener, Episcopius u. a. erkennen) vorwärts, und zwar auf die Worte πᾶς ὁ μὴ ποιῶν

δικαιοσύνην οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ Θεοῦ, in welchen Worten sich eben die Quintessenz alles bisher Gesagten in einer präzisen Formel sammenschließt. Erst die beigelegten Worte καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν καὶ ἔχοντες einen Fortschritt, eine Ueberleitung zu einer neuen Gedankenreihe; in welcher Weise, werden wir sehen. Πάντα ταῦτα, sind offenbar, sind als solche erkennbar. Ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην, „wer nicht thut, was Recht ist“; der Artikel konnte er aus derselben Ursache weggelassen werden*), wie B. 9 vor μαρτίαν. Ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι ist ebenso mit τέκνον Θεοῦ εἶναι monum, wie τέκνον διαβόλου εἶναι mit dem B. 8 vorkommenden τοῦ διαβόλου εἶναι.

Kaὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ fügt nun Johannes nachdrucksvoll bei, und bildet mit diesem, sich B. 11—12 fortsetzenden Gedanken das Uebergangsglied zu dem zweiten Unterschnitt, welcher B. 13 beginnt. Wer freilich nicht einsehen will, daß der Begriff des τέκνον Θεοῦ der diesen ganzen Theil des Briefes beherrschende Begriff ist, wer, anstatt in 3, 1, vielmehr in 2, 29 das Thema dieses Theiles ausgesprochen findet, der kann auch das Gedankenverhältniß zwischen B. 10 und 13 nicht richtig erkennen. So meinen denn Dölsterdieck u. a. sei B. 1—10 von den τέκνοις Θεοῦ die Rede gewesen, um den Begriff der δικαιοσύνη zu erläutern, während doch umgekehrt das ποιεῖν δικαιοσύνην B. 7 und 10 (welchem übrigens ἀγνίζειν ἑαυτὸν B. 3 als coordinirter Begriff vorangegangen) dazu dient, den Begriff des τέκνον Θεοῦ zu erläutern. Mit B. 10, meint man, gehe der Apostel nun vom Begriff der δικαιοσύνη auf den der Bruderliebe über, und es beginne mit B. 10 ein neuer Hauptabschnitt, der von der Bruderliebe handle; man vergißt aber, daß dann Kap. 4, 11 fg. noch einmal ein Abschnitt von der Bruderliebe beginnt, und man sonach zwei verschiedene und auseinanderliegende Abschnitte annehmen müßte, die den gleichen Inhalt hätten. Sobald man statt dessen einseht, daß der Begriff des τέκνον Θεοῦ der diesen Theil des Briefes beherrschende, und daß in B. 1 das Thema dieses Theiles enthalten ist, so kann es keinen Augenblick zweifelhaft

*) A und C lesen übrigens τὴν. Doch scheint diese Variante nur im Streben nach Conformirung mit B. 7 ihre Entstehung zu danken.

sein, daß nicht V. 10, sondern erst V. 12 der neue Unterabschnitt beginnt, und daß derselbe nicht von der Bruderliebe als solcher, sondern — den Worten V. 1 $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\ \delta\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \mu\acute{\eta}\nu\alpha\mu\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ entsprechend — von dem Haß der Welt im Gegensatz zur brüderlichen Liebe der Christen untereinander, handelt. Nachdem der Apostel V. 10 den Unterschied zwischen den aus Gott geborenen und den nicht aus Gott geborenen festgestellt hat, geht er V. 13 zu dem feindlichen Verhalten der letzteren gegen die ersteren über. Den Uebergang zu diesem zweiten Unterabschnitt bilden die Worte vom Schluß des zehnten Verses an bis zum Ende von V. 13. Indem nämlich Johannes im Sinne hat, zu der Feindschaft der Welt gegen die Kinder Gottes überzugehen, hebt er aus dem allgemeinen $\mu\acute{\eta}\ \kappa\omicron\iota\epsilon\iota\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu$ den speciellen Zug*) $\mu\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ heraus, und macht ihn besonders namhaft.

Hier entsteht nun aber die Frage, welchen Begriff der Apostel mit $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\varsigma$ verbinde. Düsterdieck ist überaus schnell fertig mit der Versicherung, $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\varsigma$ seien bei Johannes immer die aus Gott geborenen, und Bruderliebe sei immer die Liebe der aus Gott geborenen untereinander. Und so wirft er die Ansicht von Estius, Grotius, Rosenmüller und Rickli, welche $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\varsigma$ auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen beziehen, ohne weiters bei Seite. Allein so gar geschwind läßt sich die Sache denn doch nicht abmachen. Von dem, welcher „nicht aus Gott ist“, redet der Apostel, und sagt, daß sein $\mu\acute{\eta}\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ sich unter andern dadurch kundgebe, daß derselbe „seinen Bruder nicht liebe“. Ist denn nun der Unwiedergeborene der Bruder des Wiedergeborenen in dem von Düsterdieck angenommenen Sinn, nämlich darum, weil beide „aus Gott geboren sind?“ Doch wohl schwerlich. Wäre mit dem $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ die auf die Wiedergeburt begründete Liebe der Wiedergeborenen untereinander gemeint, so dürfte ja dem Unwiedergeborenen gar kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß er an

*) Luther meint, die $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ sei kein Theil oder specieller Zug der $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, sondern „Inhalt und Wesen“ derselben. Das könnte wohl von der $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ schlechthin (mit Inbegriff der Liebe zu Gott) gesagt werden, nicht aber von der Liebe zu den Brüdern.

dieser Liebe keinen Theil habe. Ja die Worte „wer seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott“, würden dann consequenter Weise sogar den Sinn annehmen müssen: „Wer die gleich ihm selbst noch Unwiedergeborenen nicht liebt, ist nicht aus Gott.“ In welches Wirrsal von Paralogismen geräth man da! Hätte Johannes geschrieben ὁ μὴ ἀγαπῶν τοὺς ἀδελφοὺς, so wäre es ein ander Ding; dann könnte man οἱ ἀδελφοί als einen objectiv und absolut hingestellten Begriff, als Bezeichnung derer, die untereinander im wahren und höchsten Sinne Brüder sind, d. h. der Wiedergeborenen, fassen, und der Sinn könnte dann dieser sein, daß, wer an der Liebe dieser Wiedergeborenen untereinander keinen Theil habe, selbst auch noch kein Wiedergeborener sei. Allein so schreibt eben Johannes nicht, sondern er stellt den ἀδελφός mittelst des Genitivs αὐτοῦ als den Bruder dessen, der nicht liebt aber lieben sollte, hin, d. h. als einen relativen Begriff. Die Forderung, „seinen Bruder zu lieben“, wird also als eine allgemein gültige vorausgesetzt, und nun wird gefragt: wer vollzieht dieselbe? und von dem, welcher sie nicht vollzieht, wird gesagt, daß er nicht aus Gott sei. Sonach wird ἀδελφός hier im weitesten Sinn, im Sinn von πλῆσιος, Luk. 10, 36 fg., genommen sein, und das Verhältniß des Menschen zum Menschen bezeichnen. An der Stelle 2, 9 war die Gedankenverbindung eine ganz andere; dort war dem Contexte nach die Rede von Gliedern der christlichen Gemeinde, welche für Christen gelten wollten; wenn es von ihnen hieß καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν, so war der Begriff des ἀδελφός αὐτοῦ durch den Context bestimmt als der des Mit-Gliedes dieser (sichtbaren) Gemeinschaft (keineswegs aber als der des Mit-Wiedergeborenen, was dort so wenig passen würde wie hier). Der Sinn war dieser: Wer da sagt, er sei im Licht, und dann doch den, welcher (dieser Aussage zufolge) sein Bruder in Christo sein müßte, haßt, der ist in Finsterniß. An unserer Stelle dagegen ist nicht von Scheinchristen und Namenschristen, wenigstens nicht vorzugsweise von solchen, die Rede, sondern seit V. 7 von dem schneidenden qualitativen Gegensatz zwischen allen, welche τέκνα τοῦ διαβόλου sind (und dazu gehören vorzugsweise die außerhalb der Gemeinde Christi stehenden Weltkinder) und allen,

welche Kinder Gottes sind. Da der Apostel ist bereits im Begriffe, die ersteren in den Ausdruck ὁ κόσμος (B. 13) zu concentriren, und sie in ihrem offenen, sichtbaren Feindesverhältniß zur Gemeinde Christi zu betrachten; und das Moment des μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ soll ihm gerade dazu dienen, auf dieses Characteristicum: μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος, überzuleiten. Hier kann also bei den Worten ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ unmöglich an das Verhalten derer, welche „Brüder in Christo“ zu sein vorgeben, gedacht werden, sondern nur an das allgemeine Verhalten der Unwiedergeborenen gegen ihren Nächsten. So bestätigt sich durch eine Vergleichung mit Kap. 2, 9 um um so mehr, daß ἀδελφός an unserer Stelle das Verhältniß des Menschen zum Menschen bezeichnet. Es ist dies aber für das richtige Verständniß des folgenden (B. 13 fg., besonders B. 16) von großer Wichtigkeit.

B. 11—12. Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, (ἐπαγγελία liest Codex C, was aber weder äußerlich beglaubigt, noch innerlich passend ist). „Denn dies ist die Botschaft, die ihr von Anfang gehört habt, daß wir einander lieben sollen.“ Es steht, weil das B. 11 gesagte zur Erläuterung dient, warum, wer seinen Bruder nicht liebt, kein Kind Gottes sei. Uns, den Kindern Gottes, ist ja von Anfang diese Botschaft gegeben, daß wir einander lieben sollen. ἵνα ist wieder gebraucht, wie 2, 27; 3, 1 u. a. Der Satz mit ἵνα gibt nicht die Absicht an, in welcher das im regierenden Satze gesagte geschehen ist, sondern das im Satze mit ἵνα enthaltene selber wird als ein beabsichtigtes dargestellt.

„Dieses ist die Botschaft, die ihr von Anfang gehört habt“, αὕτη weist, gerade sowie ἐν τούτῳ B. 10, vorwärts, nämlich auf den Satz mit ἵνα. Der Inhalt dieser Botschaft ist das Gebot, daß wir einander lieben sollen. Daraus folgt, daß unsere „ἀγγελία ἣν ἤκούσατε ἀπ’ ἀρχῆς“ nicht identisch ist mit der ἐντολῇ παλαιά Kap. 2, 7. Denn dort sahen wir ja, daß Johannes als Inhalt der ἐντολῇ παλαιά κλ. angibt: τὸν λόγον ὃν ἤκούσατε, d. h. das ganze den Lesern verkündigte Wort von Christo. Mit Absicht scheint Johannes es vermieden zu haben, das nämliche Wort ἐντολή zu brauchen. So haben wir denn auch das ἀπ’ ἀρχῆς in unserm Verse nicht aus dem

ἐπ' ἀρχῆς Kap. 2, 7 zu erklären. An jener Stelle bildete das ἐπ' ἀρχῆς den Gegensatz zu dem Neuen, was Joh. Kap. 2, 8 über das Licht „als ein bereits erschienenenes“ bringen wollte. An unserer Stelle ist ein derartiger Gegensatz nicht vorhanden. Hier wird daher ἀπ' ἀρχῆς nicht in einem relativen, sondern im absoluten Sinn zu fassen sein; nicht im Sinne von „bisher schon“ (im Gegensatz zu einem erst jetzt zu verkündigenden), sondern im objectiv geschichtlichen Sinne. Die Botschaft, daß ihr einander lieben sollen, habt ihr von Anfang an, d. h. von Anfang der Geschichte an, als eine von allem Anfang an gegebene, gehört. Dafür spricht denn auch V. 11, wo Johannes daran erinnert, wie und in welcher Weise diese ἀγγελία (wenn auch nicht in der Form einer ἐντολῆ — aber dies Wort hat ja auch Johannes geflissentlich vermieden — doch in der einer actischen Gottesbotschaft) bereits an die ersten Geschlechter der Menschen gelangt sei.

Οὐ καὶ ὡς Κάλιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ κλ. Die grammatische Anknüpfung ist eine ziemlich lose. Will man ein logisches Verhältniß herstellen, so muß man allerdings (was Hästerbied mit Unrecht leugnet) etwas ergänzen. Vollständig würde der Gedanke also lauten, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καὶ μὴ ποιῶμεν καὶ ὡς Κάλιν, ὅς ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν κλ. Alle anderen Ergänzungsarten erweisen sich auf den ersten Blick als gekünstelt*). — Der Gedanke selbst ist klar. Cain erwies sich (nach V. 8) als ἐκ τοῦ πονηροῦ (= διαβόλου) ὢν, indem er seinen Bruder tödtete (σφάζειν ursprünglich vom Schlachten der Opfer, in der LXX und Neuen Testament besonders in der Apokalypse für „tödten“ überhaupt); denn das war ja beides, ein Thun dessen, was nicht δικαιοσύνη ist, und das äußerste Gegenheil der ἀγάπη. Ja es zeigt sich gerade in diesem Beispiel, wie das μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ und das μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην innerlich verwandt sind und jenes zu diesem führt. — In dem Urtheil, das Gott und sein Wort über

*) Grotius und Eusebe ergänzen: καὶ μὴ ὡς ἐκ τοῦ πονηροῦ, καὶ ὡς κλ. was sich noch am ersten hören ließe, obwohl das καὶ μὴ ὡς ἐκ τοῦ πονηροῦ keinen richtigen Gegensatz zu ἀγαπῶμεν bildet. Sander will gar ergänzen: οὐκ ἐσμὲν καὶ ὡς Κάλιν. Andere anders.

Rains That gefällt, liegt die ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.

Der Apostel verweist aber nicht bloß im allgemeinen auf dies Beispiel Rains, sondern er fügt noch die Worte bei: καὶ χάριν πλὴν ἐσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. Den Zweck dieses Zusatzes begreift man nur, wenn man das Verhältniß dieser Verse zu V. 13 richtig auffaßt. Der Haß der Welt gegen die Kinder Gottes ist es, auf den Johannes den Gedanken überlenken will. Darum hat er aus dem μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην das μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν besonders hervorgehoben; darum betont er jetzt, daß schon bei Rain jener Haß des ἐκ τοῦ πονηροῦ ὢν und ἔργα πονηρὰ πράττων gegen den δίκαιος sich gezeigt habe*). Somit lenkt er von dem allgemeinen μὴ ἀγαπᾶν über zu der ganz speciellen Bethätigung dieses Hasses, wie sie von Seiten derer, welche ἐκ τοῦ πονηροῦ sind, sich stets gegen die τέκνα Θεοῦ zeigt. Das Gerechtfertigte der letzteren ist schon an sich selbst den ersteren ein Gegenstand des Hasses; es ist (vgl. oben zu V. 1) dieses in den Kindern Gottes waltende, heilige, gerechte, gott-entsprechende Wesen den Kindern des Argen etwas unheimliches und fremdes, und ist ihnen so verhaßt, als Gott selbst ihnen verhaßt ist. Sie sind in ihren ἔργοις πονηροῖς nur so lange ruhig und scheinbar glücklich, als ihr Gewissen nicht geweckt wird. Der bloße Anblick, die bloße Existenz von τέκνοις Θεοῦ, welche τὰ δίκαια thun, schreckt jene aus ihrer Ruhe; sie fühlen es, wenn sie sich's auch nicht

*) Man hat gefragt, woher es denn bekannt sei, daß Rain schon zuvor böse Werke gethan, und eben darum seinen Bruder gehaßt habe. Darauf darf man nicht mit Dülsterdieß antworten, ἔργα πονηρὰ bezeichnen die ganze Gesinnung oder den Gesamtzustand, der eben in der nachherigen Mordthat sich kundgegeben; denn nicht von einer Gesinnung, sondern von Werken, und nicht von solchen, die dem Hasse nachfolgten, sondern die ihm vorangingen, redet der Apostel. Vielmehr ist zu sagen, daß Johannes daraus, daß Rains Opfer ungnädig angesehen wurde, mit vollem Recht auf vorangegangene ἔργα πονηρὰ schließen durfte. Man wird ja auch nicht mit Einem Schläge zum Mörder. Alles deutet darauf hin, daß wie Rains Gesinnung so sein Wandel und Leben schon zuvor ein Gott entfremdetes gewesen.

eingestehen, daß hier eine Macht waltet, die sie richtet, und darum hassen sie die τέχνη θεοῦ.

So hat Johannes den Uebergang zum zweiten Unterabschnitt völlig vorbereitet.

B. 13—14. Die feindselige Stellung der Welt zu den Kindern Gottes ist es also, wovon Johannes jetzt redet. Was er darüber zu sagen hat, ist ein doppeltes, erstlich B. 13), daß der Christ sich über den Haß der Welt nicht verwundern soll (und dies wird B. 14. begründet), so- dann, daß der Christ diesen Haß nicht erwidern darf (B. 15—16).

Die Worte B. 13 sind an sich völlig klar. Ueber ὁ κόσμος vgl. das zu Kap. 2, 15 bemerkte; es ist auch hier wieder die von dem Lichte Christi noch nicht durchdrungene, noch in der Mörte geknechtete, und darum vor dem φῶς sich fürchtende und dasselbe hassende Welt. Εἰ steht nicht für ὅτι, ebenso wenig für utamsi, sondern in seiner eigentlichen und echten Bedeutung. Εἰ mit dem Indicativ stellt den Fall nicht (wie Dürstbiedt fälschlich sagt) als „hypothetisch“ hin, sondern εἰ mit dem Indicativ stellt das in dem Conditionalsatz gesagte als ein wirklich in vielen Fällen eintretendes dar, und spricht aus, daß, wenn immer oder so oft immer der Fall A eintrete, auch das im Nachsatz gesagte B eintreten werde oder soll. Z. B. εἰ σπορᾷ, καὶ ἀστράπτει, „so oft es donnert, blüht es“, es wird schlechthin B als durch den Eintritt von A bedingt dargestellt, ohne irgend welche Neben Rücksicht, daß A nur möglicherweise eintreten könnte, oder daß es ungewiß sei, ob A eintreten werde. So ist auch hier der Gedanke dieser: Wann immer der Fall eintritt, daß die Welt euch haßt (und dabei ist als bekannt vorausgesetzt, daß er wirklich oft eintritt), so wundert euch nicht (nämlich darüber). Der Conditionalsatz mit εἰ gibt also den Fall an, in welchem die Forderung μὴ θαυμάζετε an die Christen ergeht. Stünde ὅτι, so würde das μὴ θαυμάζετε ὁ κόσμος als der Gegenstand, worüber man sich nicht wundern solle, eingeführt. (Wie z. B. Ev. Joh. 3, 7; 4, 27 wo εἰ aus dem einfachen Grunde keine Stelle hätte, weil an jeder der beiden Stellen ein einmaliges, in der Vergangenheit liegendes, sich nicht öfter wiederholendes Factum den Gegenstand des θαυμάζειν

bilbet). An unserer Stelle wäre, wenn man den Gedanken in voller logischer Vollständigkeit herstellen wollte, noch ein *οὐ μὲν καὶ* zu suppliren. „Tritt der Fall ein, daß euch die Welt haßt, so verwundert euch nicht (scil. darüber, daß dieser Fall eintritt, daß sie euch haßt)“. — Der Gedanke weist auf die Aussprüche des Herrn Ev. Joh. 15, 18 — 19; 17, 14; Matth. 10, 22; 24, 9; Marc. 13, 13; Luk. 21, 17 zurück. Ἀδελφοί redet der Apostel seine Leser an, indem er diese Mahnung an sie richtet; nicht als ob in dem ἀδελφοί der Begriff des Wiebergebornenseins läge (vgl. dagegen das zu B. 10 bemerkte), sondern weil er in diesem Augenblicke es ihnen zum Bewußtsein bringen will, daß jene von Gott an alle Menschen gerichtete, aber bei den Weltkindern unvollzogene bleibende Forderung der brüderlichen Liebe zu allen Menschen eine zwischen ihm und den Lesern wirklich vollzogene ist. Im Begriff ἀδελφός als solchem liegt also noch kein spezifisch christliches Element (vgl. B. 12. ἐσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, was mit μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ B. 10 ganz parallel ist); aber insofern dient unser ἀδελφοί B. 13 zur Anrede an die Gotteskinder in ihrem Gegensatz zum κόσμος, weil der in sich menschliche Begriff des Bruderverhältnisses in ihnen durch die Macht der Gnade und des Geistes Christi ein realverwirklichter ist.

Warum sich die Kinder Gottes über den Haß der Welt nicht verwundern sollen, wird nun B. 14 erklärt. Ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφοὺς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. Ἡμεῖς stellt Johannes mit Nachdruck voran. Wir, will er sagen, wir haben die Kraft, die Brüder zu lieben; jene können es ja nicht. Aber sagt er das wirklich? — Wenn es seine Art wäre, einen aufgestellten Satz nur nach den Regeln einer äußerlichen Logik zu beweisen, und wenn er bei dem μὴ θαυμάζετε an nichts weiter, als an das äußerliche und negative „sich nicht wundern = es begreiflich finden“ gedacht hätte, dann hätte er allerdings anders fortfahren müssen; er hätte schreiben müssen: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφοὺς, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν· ὁ ἐν τῷ θανάτῳ μένων μὴ ἀγαπᾷ; er hätte die Liebe als

folge des Lebendiggewordenseins, den Haß als Folge des des. hinstellen müssen. Aber bei dem Zuruf $\mu\eta\ \tau\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\lambda\epsilon\tau\epsilon$ ist er eben mehr als jenes negative „sich nicht verwundern“, hier als jenes verstandesmäßige Begreiflichfinden dieser Errettung im Sinne. Indem er ihnen zuruft: verwundert euch nicht, will er nicht bloß einer Verwunderung des Verstandes, sondern vor allem einer Verwunderung des Gemüthes, einer Athlosigkeit und Erschrockenheit des Innern, das zu einem Ueberwerden an Gott führen könnte, entgegentreten, und darum ist in dem negativen $\mu\eta\ \tau\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\lambda\epsilon\tau\epsilon$ das positive: sondern und getrost mit inbegriffen. Demgemäß ist nun V. 14 nicht zu bestimmen, es dem Verstande begreiflich zu machen, woher komme, daß die Welt die Kinder Gottes hasse; sondern dem Herzen die Motive des Getrostseins darzubieten. Und darum ist er V. 14 die Liebe nicht als die Folge, sondern als das Kennzeichen*) des Lebendiggewordenseins hin, schreibt: „wir lieben die Brüder, weil wir vom Tod zum Leben durchgedrungen sind“, sondern schreibt: „wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben durchgedrungen sind; daraus, daß wir die Brüder lieben.“ Die Partikel $\tau\epsilon$ hängt nicht von $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\epsilon\beta\eta\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ (Baumgarten-Crusius, Köstlin), sondern von $\omicron\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu$ ab (uther und die meisten).

In dem Satze $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\epsilon\beta\eta\kappa\alpha\mu\epsilon\nu\ \kappa\lambda.$ tritt nun an die Stelle der Kategorie von $\phi\acute{\omega}\varsigma$ und $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\alpha$ die davon verschiedne, aber verwandte von $\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ und $\zeta\omega\eta$. Das Uebergegangensein vom Tod ins Leben (mit Dämmerbiedt u. a.) kurzweg als Licht mit dem $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\tau\alpha\iota$ zu erklären, ist nicht möglich. Der Gegensatz von $\zeta\omega\eta$ und $\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ist freilich: dem von $\tau\epsilon\omicron\varsigma$ und $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ correlat, aber nicht mehr, als der von $\phi\acute{\omega}\varsigma$ und $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\alpha$. Jede dieser Kategorien will man doch in dem eigenthümlichen, was sie besagt, verstanden haben, begriffen sein. — Im Ev. Joh. geht Johannes den umgekehrten Gang, er nennt 1, 4 zuerst die $\zeta\omega\eta$, dann das $\phi\acute{\omega}\varsigma$.

*) Abgeschmacht ist die Erklärung der römischen und socinianischen Ueher, welche die $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ nicht als das Kennzeichen, sondern als die Ursache des $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \zeta\omega\eta\nu$ ansehen. „Daraus, daß wir lieben, wissen wir, daß wir ins Leben übergegangen sind“, sagt man. Das $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\epsilon\beta\eta\kappa\epsilon\iota\nu$ geht der $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ voraus.

„In dem Logos“, sagt er, „war Leben“, nicht: das Leben, sondern „Leben“. Er sieht sich unter der Menge dessen, was geworden ist (B. 3) um, wo er Leben finde, und findet Leben, wahres Leben, nur in jenem Wort, jenem ewigen, zum Wesen Gottes ewig wesentlich hinzugehörigen, hypostatischen Sich-selbst-aussprechens-Acte Gottes, der von Ewigkeit und abgesehen von aller Creatur-Erschaffung ein Leben Gottes zu Gott (πρὸς τὸν Θεόν) war, durch den dann aber auch der Vater alles, was geworden ist, gemacht hat. In ihm war Leben. Dem (Kap. 5, 26.) wie der Vater das Leben in ihm selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in ihm selber zu haben, während dagegen die Creatur das Leben nicht als ein ihr inhärierendes hat, sondern nur in Gottes Willen ihr Sein hat, und in das Nichts zurückkehren würde, sobald Gott das ihr geschenkte Leben zurückzöge. So kann nun Johannes (1, 4) den Logos sofort ἡ ζωὴ nennen; und fügt nun das Neue bei: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Wie verhalten sich nun Licht und Leben zu einander? Gehen wir von der empirischen Erfahrung aus, so stellt sich alles Leben der als die Erhebung einer Vielheit von niederen Existenzen zu einer höheren einheitlichen Existenz, deren Factor nicht in jener Vielheit, sondern außerhalb derselben liegt. Die Elemente z. B. des lebendigen, leiblichen Organismus sind chemische Stoffe, die, sich selbst überlassen, nichts anderes vermögen, als nach den chemischen Gesetzen sich zu verbinden, d. h. zu zersetzen, zu „verwes“, wie man dies an dem vom Leben verlassenen Leib, am Leichnam, sieht. Beseelt, belebt vom Lebensprincip, von der lebendigen Centralmonas, gehen sie Verbindungen ein, die auf chemischem Wege, d. h. nach den im Makrokosmos, in der anorganischen Welt geltenden chemischen Gesetzen, nicht herzustellen sind, sondern nur von dem lebenden Organismus, diesem Mikrokosmos, zu Wege gebracht werden. Der lebende Organismus assimiliert den makrokosmischen Stoff, und zwingt ihn, organische Verbindungen einzugehen. Die Chemie vermag diese Verbindungen auf chemischem Wege aufzulösen und ihre Art zu erkennen, vermag aber nicht sie herzustellen. Die Chemie vermag nicht die kleinste lebendige Pflanzenzelle oder lebendige Muskelfaser auf chemischem Wege zu produciren, geschweige denn

inen Homunculus herzustellen. Leben wird nur von Lebendigem erzeugt; alles organische setzt ein vor ihm vorhandenes Lebensprincip voraus, und so hat der (von Goethe so sehr perhorrescirte, weil misverstandene) Satz Jacobi's, daß alles Lebende nur durch ein außer ihm Seiendes lebt, seine volle Wahrheit. Was nun die Centralmonas im Einzelorganismus, was ist der λόγος τοῦ Θεοῦ im Weltall, im Leben des Makrokosmos. Nur ist dabei nicht zu übersehen, daß der große Organismus des Weltalls nicht so, wie die Mikrokosmen der Pflanzen-, Thier- und Menschenleiber, bloß aus stofflichen Elementen, d. h. chemischen Stoffen, besteht, sondern ein, die Potenzen des geistigen und sittlichen Lebens ebenso wie die des Naturlebens als Elemente in sich tragendes Lebendiges ist, bei welchem sich daher mit dem Naturlauf die Geschichte verbindet*). Und eben darum ist der Logos, wie das Leben, so zugleich das Licht der Welt (worüber das zu Kap. 1, 5 bemerke zu vergleichen ist). Wie das Leben eine Vielheit von Elementen zu einer höheren Einheit des Seins erhebt, so erhebt das Licht (schon das physische) eine Vielheit seiender Existenzen zur höhern Einheit des Gesehenwerdens. Und so ist das Licht die intensivste Action des Lebens selbst, jene Action, wodurch lebende Existenzen für einander werden, sich gegenseitig ihr Leben auskünden. Der Logos, welcher alles creatürlichen Lebens Quell ist, ist auch das Urlicht der Welt, Auge und Sonne zugleich. — Wie nun die Gemeinschaft mit dem Logos als dem Leben und dem Lichte keine bloß theoretische, sondern eine wesentlich sittlich religiöse sei, das ist ebenfalls schon zu Kap. 1, 5 gezeigt worden. Die Selbstsucht ist das Sich-in-sich-verschließen, das Gegentheil des Lichtes und Leuchtens; die Lüge das Gegentheil des Sich durchleuchten und beleuchten lassens.

Wie sich nun die Creatur in Selbstsucht und Lüge gegen den, der das Licht und darum die Liebe ist, verschließt, so

*) In der Verkennung dieser handgreiflichen Thatsache liegt der Irrthum derer, welche an die Stelle des ewig persönlichen, bewußten Logos eine bloße „Weltseele“ nach Analogie etwa der Thier- oder Pflanzenseele setzen.

reißt sie sich damit los von dem, der ihr Leben ist, und in dem sie allein das Leben hat und haben kann. Es ergeht daher der durch die Sünde von Gott losgerissenen Welt analog, wie es dem von der Seele verlassenen Leichnam ergeht; die harmonische Verbindung der den Makrokosmos constituirenden physischen und geistigen Elemente und Potenzen hört auf; es tritt ein bellum omnium contra omnes, eine Zersetzung oder Verwesung ein, und der unerlöste κόσμος ist es eben, welcher in seinem ἄγαντ᾽ dies Bild der Zersetzung darstellt, und so durch sein μὴ ἄγαντ᾽ sein ἐν τῷ θανάτῳ εἶναι bekundet, während dagegen die Kinder Gottes, dadurch, daß der menschgewordene Logos in sie hineingeboren ist, wiedergeboren sind zur ἀγάπῃ und um durch die sich selbst hingebende, sich in den Tod gebende, da Haß der Welt zur Rettung der Welt tragende Liebe beurkundet, daß sie aus jenem Zustande des Todes erlöst und in die ζωὴ versetzt sind.

Es geht schon aus dieser Betrachtung hervor, daß bei den Kindern Gottes ebenso, wie bei Christo selber, das dem Tode entriß sein nicht ohne eine liebende Hingabe in den Tod zu verknüpft ist. Wie Christus den Tod überwand dadurch, daß er ihn erduldet, dem analog ist jene Liebe der τέκνα τοῦ, in welcher ihr μεταβηκέναι εἰς τὴν ζωὴν sich bekundet, eine solche, welche den Haß der Welt geduldig trägt. Daß dies in den Worten ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφοὺς mit darinnen liegt, und daß wir ἀδελφοί im weitesten Sinne zu fassen haben, geht schon aus dem zu B. 10 und 13 bemerkten hervor. Diejenigen entleeren den johanneischen Gedanken seines tiefsten und köstlichsten Inhalts, welche unter der Bruderliebe nur die Liebe der Wiedergeborenen untereinander verstanden wissen wollen. Der stärkste Gegenbeweis gegen diese verkehrte (mit den Aussprüchen Christi Matth. 5, 44 u. a. und der sonstigen Lehre der Apostel z. B. 1 Cor. 4, 12 in Widerspruch stehende) Auffassung liegt in B. 16.

Die Schlußworte unsers Verses ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ erklären sich aus dem Gegensatze. Nur stellt auch hier Johannes nicht (wie Düsterdieck meint) das trockne logische Gegentheil hin („wer nicht liebt, zeigt damit, daß er noch im Tode ist“), sondern erweitert den Gedanken zu dem warnenden

esprache, daß das Nicht-Lieben, wie ein Kennzeichen des Noch-im-Tode-seins, so eine Ursache des fernern Im-Tode-Bleibens sei. Denn wie jede Sünde, so verschließt vor allem diese, die Gesinnung des Nicht-Liebens, das Herz den Einwirkungen der Gnade. Alle Befehrung fängt ja mit dem Aufschließen des Herzens gegen das richtende Licht Gottes, und darum mit einem Abscheu-empfinden gegen die Sünde (mithin vor allem gegen die Selbstsucht) an.

B. 15. Die am Schlusse von B. 14 eingetretene neue Wendung des Gedankens, daß, wer den Bruder nicht liebt, nicht nur zur Zeit noch im Tode ist, sondern auch im Tode eibt, findet hier B. 15 ihre Erläuterung und Begründung. Wer seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder, und ihr ist, daß ein jeder Menschenmörder das ewige Leben nicht als in ihm bleibendes hat.“ Man bemerke aber die zwischen B. 14a, B. 14b und B. 15 stattfindende Steigerung: wer seinen Bruder nicht liebt (sondern haßt), ist a) noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, b) bleibt auch ferner im Tode, und c) gesetzt, er hätte zur Zeit die ζωὴ αἰώνιος in sich (was jedoch nach B. 9 nicht im vollen Sinne möglich ist), so würde dieselbe doch nicht in ihm bleiben er würde, in Folge seines μισῶν, aus der ζωὴ (welche ebendarum keine echte sein könnte) wieder rausfallen.

Was nun die einzelnen Glieder des Gedankens betrifft, durch welchen obiger Satz, und zwar in seiner dritten, gesteigerten Form begründet wird, so erläutert sich das erste Glied: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρώπου-κτόνος ἐστὶ durch die deutliche Rückbeziehung auf die B. 12 brachte Geschichte Rains. Es ist dies eben nicht bloß ein verzerrtes Beispiel, sondern eine Geschichte von typischer Art und Natur. Bei Rain ist nur in die sichtbare Erscheinung herauszutreten, was alles Hasses Wesen ist. Die gelindeste Definition der gelindesten Form des Hasses wäre schon: „einen nicht leiden lassen“, und was besagt diese sinnreiche Bezeichnung des Widerstehens anderes, als daß dem A schon die Existenz des B zuviel ist, und er sich mit ihr nicht zusammenzufinden weiß, und er, wenn es auf ihn ankäme, die Existenz des B sich vom Halse waffen würde. Die selbstsüchtige Negation der fremden Existenz

ist das Wesen alles Hasses; ob nun der B bloß dahin, wo der Pfeffer wächst, gewünscht, oder ob er durch Ränke von seiner Stelle, die er im Leben einnimmt, verdrängt und weggebissen wird, oder ob man sogar durch fein oder grob verbrecherische Mittel ihm, sublim oder grob, das Leben verfürzt oder nimmt — darauf kommt im wesentlichen nicht viel an; diese Unterschiede hängen meist von äußeren Umständen und Ursachen ab; der Haß als solcher ist schon Negation der fremden Existenz; der Haß ist „ein Mord im Herzen“ (Augustin) quem odimus, vellemus perire (Calvin), wo der Haß im Herzen wohnt, da ist es nicht des Hassenden Verdienst, wenn auf dem Baume des Hasses nicht die Frucht des wirklichen Mordes zur Reife kommt; sie ist die spezifische, regelrechte Frucht dieses Baumes. So kann Johannes schreiben πᾶς ὁ μισῶν καὶ ἀνδρωποκτόνος ἐστὶ *). — Für die Worte τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ gelten die zu B. 10 gemachten Bemerkungen. Schon das allgemeine πᾶς zeigt, daß Johannes nicht etwa von Gliedern der Christengemeinde allein hier redet, sondern allgemein von allen, die ihren Nebenmenschen hassen.

Das zweite Glied des Gedankens lautet: καὶ οἶδατε ὅτι πᾶς ἀνδρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Düsterbiedt thut sehr Unrecht, die Aussage οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν für „im wesentlichen Sinne vollkommen entsprechend dem μένει ἐν τῷ θανάτῳ“ zu erklären (sowie er zuvor das μένει ἐν τῷ θανάτῳ für synonym mit „er ist zur Zeit noch im Tode“ erklärt hat). Auf solche Art kann man aus allem alles machen, und alles mögliche in den Johannes hineininterpretieren. Johannes steigert vielmehr, wie wir oben schon gesehen haben, die Aussage: „er bleibt im Tode“, zu der noch schneidenderen: „er hat nicht das ewige Leben als bleibendes in sich.“ Scheinbar ist damit weniger gesagt, in Wahrheit viel mehr. Scheinbar ist nur das alleräußerste negiert: daß ein ἀνδρωποκτόνος das ewige Leben bleibend in sich habe,

*) Offenbar contextwidrig ist die Ansicht von Lyra u. a., Johannes nenne den Hassenden darum einen Mörder, weil er seiner eigenen Seele schade. Dieser Gedanke folgt ja erst im zweiten Versgliede als Schlußfolgerung aus dem ersten Versgliede, kann also nicht die Begründung desselben enthalten.

gegen zugegeben: daß er es temporär (in einem gewissen Sinne) in sich haben könne*). In Wahrheit ist ebendamt das Stärkste und Schneidendste gesagt, daß nämlich ein Mörder, ist den Fall zugegeben, daß er jetzt ζωὴν αἰώνιον in sich habe, doch aus dieser ζωὴ wieder in den θάνατος zurückfallen werde und müsse. — ζωὴν αἰώνιον ohne Artikel schreibt Johannes schweislich, weil er (gemäß V. 9) „das ewige Leben“ einem, der kein wirkliches Kind Gottes im Sinn von V. 9 ist, nicht — nicht einmal temporär — zusprechen kann. Aber „ewiges Leben“, d. h. Kräfte der zukünftigen Welt (vgl. Hebr. 6, 4) konnte ein solcher in sich haben.

Durch οἷδατε ὅτι stellt Johannes das im zweiten Verses-
 leb sagte als eine den Lesern bekannte Wahrheit hin. Man
 ist gefragt, woher sie ihnen denn bekannt gewesen; Grotius
 und Lücke meinten, aus dem alttestamentlichen Gesetz, welches
 der Mörder die Todesstrafe verhängte, nam si Mosis lex in
 terrestri societate talem hominem ferre non potest, quanto minus
 in Christi feret in coelesti civitate? (Grotius.) Allein nach
 Matth. 21, 31; Luk. 5, 31 erscheint dies si — quanto minus —
 als ein unberechtigtes, und nicht nach dem Gesetze, sondern nach
 was ganz anderem wird es sich normiren, wen Christus in
 der himmlischen societas duldet und wen nicht. Wo möglich noch
 angeführt ist es, wenn Lücke sich ferner noch auf etwaige
 Ordnungen der Kirchenzucht beruft, wonach Mörder von der
 irdischen Gemeinde hätten ausgeschlossen werden müssen (was
 angesichts der Stelle Luk. 23, 43 immerhin eine gewagte Muth-
 setzung und noch gewagtere Schlußfolgerung ist). Nicht auf
 irgendwelche vereinzelte Belehrungen oder Satzungen, sondern
 ist das, was das Gewissen und christliche Bewußtsein jedem
 denkenden Christen als selbstverständlich sagt (de Wette, Dülster-

*) Natürlich nur: haben könne, nicht habe. Daß πᾶς ἀνθρωπότητος
 das ewige Leben temporär in sich habe, konnte Johannes vernunftger-
 nisse nicht sagen, und sagt es auch nicht. Daß die Negation des einen
 Theiles keine positive Assertion des andern Theiles involvirt, lehrt die
 logik. Wenn ich z. B. sage: Kein Mörder kann eine frohe Zukunft haben,
 ponire ich damit nicht, daß jeder Mörder eine frohe Vergangenheit und
 Gegenwart gehabt habe. Πᾶς οὐ ist aber logisch gleichbedeutend mit
 δέλε:

biedt) beruft sich der Apostel. Ist der Tod an sich der absolute Gegensatz zur ζωῇ, so versteht es sich, daß diejenige Gesinnung, welche Tod um sich her verbreitet und Tod wirkt — die Gesinnung des μὴ ἀγαπᾶν, — welche nach Ev. Joh. 8, 44, schon nach unserm zwölften Verse die des πονηρός oder διαβόλου ist — mit dem ἐν τῇ ζωῇ εἶναι nicht zusammengebracht werden kann. Entweder muß jener Gesinnung durch ernste echte Besserung ein Ende gemacht werden, oder die etwa vorhandene Rudimente einer ζωῇ nehmen ein Ende. Leben und Tod, Leben und Mord, vertragen sich nicht auf die Dauer zusammen in einem Herzen.

Dem Mißverständniß, als ob, wer eine (äußerliche) Missethat begangen, nie mehr sich bekehren und zum ewigen Leben gelangen könne (wogegen Luk. 23, 43 zu vergleichen) glauben wir nach der gegebenen Erklärung nicht erst noch vorbauen zu müssen. Es geht ja schon aus der ersten Vershälfte deutlich hervor, daß es nicht die äußere Handlung des Todtschlags ist, welche Johannes mit dem Worte ἀνδρωποκτόνος bezeichnet, sondern den Herzenszustand des Hasses, des Nicht-Liebens. Wer diese Gesinnung hegt, der steht zur Zeit noch nicht in der ζωῇ, der bleibt auch (natürlich so lange er sie hegt) im Tode, und fällt aus etwaigen Anfängen neuen himmlischen Lebens wieder heraus (natürlich dann, wenn er dieser Gesinnung nicht durch ernste Buße, ehe es zu spät ist, ein Ende macht). Das ist Nonsense, daß wer nur je einmal diese Gesinnung des μὴ ἀγαπᾶν im Herzen gehegt habe, sich niemals bekehren könne, will natürlich Johannes nicht aufstellen! Denn dann müßte er behaupten, daß kein natürlicher Mensch sich je bekehren könne, da ja alle natürliche Menschen als solche Kinder der Welt sind und die Gesinnung des μὴ ἀγαπᾶν als natürliche angeborene σκοτία in sich tragen.

V. 16. Die am Schlusse von V. 15 eingetretene Gedankenwendung führt von der Mahnung, daß wir den Haß der Welt getrost und freudig ertragen sollen, zu der Mahnung, daß wir denselben nicht wieder mit Haß, sondern mit Liebe erwidern sollen. Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔδωκεν.

Τὴν ψυχὴν τιθέναι kommt nur noch Ev. Joh. 10, 11 und 15

und 17 fg.; 13, 37; 15, 13 vor. Kap. 11, 17—18 steht es im Gegensatz zu πάλιν λαμβάνειν, und kann daher nur das wirkliche Dahingehen des Lebens, den Tod, bezeichnen. An den übrigen Stellen würde auch die Bedeutung „das Leben wagen“ passen. Obgleich nun diese Redensart dem Sinne nach über das hebräische: נָסַח חַיִּים hinausgeht, so scheint sie doch wohl eher aus dieser hebräischen Redensart oder wenigstens mit Rücksicht auf sie entstanden zu sein, als daß sie (nach Düsterviedt, Luther u. a.) aus dem Lateinischen, wo ponere für deponere gebraucht werde, aus mo vitam ponere (Cic. ad fam. 9, 24) vorkommt, zu erklären wäre. Auch das τίθειν τὰ ἑαυτῶν Ev. Joh. 13, 34 bildet keine Analogie, da in τίθεναι dort einfach das „hinlegen“ ausgedrückt ist, nicht das (der Sache nach damit identische) „ablegen.“ Wir nehmen an τίθεναι τὴν ψυχὴν habe zunächst die Bedeutung „das Leben einsetzen oder aufs Spiel setzen“ gehabt, und sei dann auch in dem gesteigerten Sinn: „das Leben drangeben“ gebraucht worden. Unsere deutsche Redensart: „das Leben einsetzen“ entspricht nach beiden Seiten völlig, und kann ebenso beides ausdrücken. Was die Construction betrifft, so hat man zu ἐν τούτῳ ein οὕσαν zu suppliren. ἐν τούτῳ kann nämlich unmöglich von ἐγνώκαμεν abhängen: „daran haben wir die Liebe erkannt, daß jener“ — denn was sollte das doch für ein Gedanke sein? Einige erklären: wir haben die Liebe Christi daran erkannt, daß er sein Leben für uns ließ (Beza, Grotius, Calov u. a.) = daran, daß er sein Leben für uns ließ, haben wir erkannt, daß er uns liebt. Allein erstlich ist es nicht wahr, daß Johannes sammt den andern Jüngern erst am Tode Christi erkannt hätte, daß Jesus sie liebe (vgl. dagegen Ev. Joh. 13, 1) und zweitens sieht man gar nicht ein, was doch in diesem unserm Context eine Beantwortung der Frage, an was die Jünger Jesu Liebe erkannt hätten, dienen sollte! Andere (Luther, Calvin, Bengel, Rücke, de Wette, Reander, Sander; Düsterviedt, Luther) erklären: „Daran, daß er sein Leben für uns ließ, haben wir erst erkannt, was die Liebe ihrem wahren Wesen nach, oder was wahre Liebe sei.“ Dieser Gedanke ist passender, aber in dieser Form zu modern. „Was Liebe eigentlich sei“, kann nicht durch τὴν ἀγάπην ausgedrückt werden. In den Worten τὴν ἀγάπην ἐγνώκαμεν erscheint

das Object nicht als ein Problem, sondern als ein Erkanntes. Daher ist es, wie gesagt, am natürlichsten, zu construiren: „Wir haben die Liebe erkannt als eine darin bestehende, daß er sein Leben für uns gegeben hat.“ Ἐν τούτῳ bildet den Prädicatsbegriff zu τὴν ἀγάπην, und von ἐν τούτῳ hängt ὅτι ab. In classischem Griechisch müßte dies freilich heißen: ἐν τούτῳ οὕσαν, allein in classischem Griechisch müßte es Ev. Joh. 3, 1 auch heißen: μετὰ Ἰουδαίου τινός. Es ist dem johanneischen Stile ganz angemessen, daß er ἐν τούτῳ schreibt, als ob es zu ἐγνώκαμεν gehörte, während er es doch als Prädical ἀγάπην denkt. — So gefaßt schließt sich nun der Gedanke klarer Antithese an V. 15. Nicht woran wir (subjectiv) die Liebe erkannt haben, sondern worin (objectiv) das Wesen der Liebe stehe, mußte gesagt werden. Das ἐγνώκαμεν ist dabei einleitend und nebensächlich, wie V. 15 das οἶδαμεν. — Der Haß besteht seinem innersten Wesen nach in einem Tödtet, einer Negation des fremden Lebens; die Liebe besteht in ihrem innersten Wesen nach in der freiwilligen Hingabe des eignen Lebens, und zwar existirt diese Liebe nicht bloß in abstracto als eine ideale Forderung oder Anschauung, sondern in concreter Realität; der, der das Leben und das Licht ist, ist die Liebe; in Christi Tod ist eben jenes Wesen der Liebe concrete That geworden. Sowie der Haß in Cain, der seinen Bruder das Leben nahm, concrete That ward, so ist die Liebe in Christo, der sein Leben für uns einsetzte, concrete That geworden.

Aus der Erkenntniß, daß die Liebe ἐν τούτῳ bestehe, daß Christus sein Leben für uns dahingab, folgt aber unmittelbar die ethische Forderung, daß wir — die wir ja nach V. 11 für die ἀγάπην zu üben innerlich verpflichtet sind — gleich ihm „unser Leben für die Brüder zu lassen schuldig sind.“ Hier wird es nun recht sonnenklar, daß der Begriff ἀδελφός nicht auf den Begriff des Mit-Erlösten, Mit-Wiedergeborenen beschränkt werden darf. Die so limitirte Forderung, daß wir für unsere Brüder in Christo das Leben zu lassen bereit sein sollten, würde doch wahrlich wie eine Satire klingen, gegenüber dem, was Christus für uns gethan! Christus starb für uns, da wir noch Feinde waren (Röm. 5, 10), und erst

rch seinen Tod sind wir τέκνα Θεοῦ geworden. Der Apostel muß weiß, daß er τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ in Heile der zu rettenden Sünderwelt vollends auszufüllen ist. Und nun sollte der Apostel Johannes die Pflicht der benden Hingabe des Lebens auf das Verhältniß der Wiederborenen untereinander beschränken?! Nein, ἀδελφός steht in demselben weiten Sinn, wie B. 10, 13, 14, 15, und bezeichnet jeder das Verhältniß des Menschen zum Menschen. Wir allen eben in jedem Mitsünder einen zu rettenden Bruder haben. Soweit die sühnende Kraft des Todes Christi reicht, weit soll diese brüderliche Liebe reichen; nicht bloß auf die Mit-Wiedergeborenen, sondern auf alle Mit-Erkauften hat sie sich zu erstrecken; d. h. auf alle Menschen. Für die Welt, die unter die σκοτία geknechtete und ihn hassende Welt, hat Christus sein Leben gelassen; so sind auch wir schuldig, diese und uns hassende (B. 13) Welt nach Christi Vorbild und seinem Geiste mit der Liebe, welche das eigne Leben selbst: die Hasser dahingibt, zu lieben. Dies, und nichts geringeres als dies, ist der Inhalt unsers Verses. Jede andere Auf-
 fassung tritt der Parallele zwischen dem, was Christus gethan, und dem, was wir thun sollen, zu nahe.

Und so bestätigt sich's: es ist nicht der allgemeine und vage Begriff der brüderlichen Liebe, den Johannes in diesem Abschnitt handelt, sondern es ist das Verhältniß der τέκνα Θεοῦ zu denen, welche nicht τέκνα Θεοῦ sind. Sie haben die Feindschaft der Welt zu tragen; sie sollen getrost dieselbe ertragen, und den Haß mit Liebe — bis zur Hingabe des Lebens — vergelten.

Deutlich ist, wie wichtig B. 16 in jenen Zeiten der Vergungen war und in allen analogen Zeiten ist. Der Zeugentod nicht nur eine That des Glaubens und Bekenuens; sondern ebenso sehr auch eine That der Liebe. Der Märtyrer gibt sein Leben willig dahin, wissend, daß aus solcher Blutsaat das Heil: Welt sproßt.

B. 17. In der Hingabe des eignen Lebens zum Heile: Welt besteht also das Wesen der ἀγάπη; aber, wer nun da durch diese höchste und erhabenste Einsicht in das Wesen: Liebe sich verleiten lassen wollte zu dem Wahn, daß die

jenem höhern Sinne, die ζωὴ αἰώνιος, hat der Christ mit Christo gemein und von Christo; den βλος hat er mit dem κόσμος gemein, und von dem κόσμος her, daher Johannes ihn βλος τοῦ κόσμου nennt. (Les biens de ce monde, Beza). Es versteht sich hiernach von selbst, daß durch den Genitiv τοῦ κοσμοῦ der βλος nicht als ein sündlicher, sondern nur als ein profaner, irdischer, im Vergleich mit der ζωὴ αἰώνιος werthloser dargestellt werden soll. — Καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα. Θεωρεῖν bezeichnet hier wie immer nicht das bloße unwillkürliche Erblicken, conspicere, wobei das Auge des Sehenden sich passiv verhält, sondern das active Anschauen. Wer seinen Bruder (ἀδελφὸν) als einen Noth leidenden, Bedürftigen (χρεῖαν wie Eph. 4, 28; Marc. 2, 25 u. a.) kann vor sich sehen, und doch sein Herz vor ihm zuschließt. Κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, σπλάγχνα im alttestamentlichen Sinn (סִמְכָה) = Gemüth, Herz, daher hier als Object zu κλείειν, welches Bild zu dem Bilde der σπλάγχνα nicht passen würde. Es ist aber eben bei σπλάγχνα nicht mehr an die ursprüngliche Bedeutung gedacht; σπλάγχνα steht nicht bildlich oder gleichnißweise, sondern völlig metonymisch, κλείειν steht bildlich. „Das Herz verschließen“, sodaß der Eindruck, den das Vor-sich-sehen des Nothleidenden macht, nicht in's Herz eindringen kann. 'Απ' αὐτοῦ steht prägnant; er verschließt sein Herz von ihm hinweg, d. h. so, daß er sich in Folge dessen von ihm abwendet. (Vgl. ἀπ' αὐτοῦ 2, 28). — Πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ, ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ steht hier in anderem Context, als Kap. 2, 5; es ist nicht mit τετελειώται verbunden; auch ist in unserm Zusammenhang von der ἀγάπη als einem von uns geforderten Verhalten die Rede. Hierdurch, sowie durch die Stelle 4, 20 könnte man sich verleiten lassen, ἀγάπη τοῦ Θεοῦ hier (mit der Wette, Düsterbied u. a.) einseitig von unserer Liebe zu Gott zu verstehen. Gleichwohl wäre dies verkehrt. Denn der Gedanke πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ läuft parallel mit μένει ἐν τῷ θανάτῳ B. 14, und οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν B. 15. Und auch B. 16 war ja nicht bloß von der Liebe als einem Verhalten, das wir unsererseits schuldig seien, die Rede, sondern von der Liebe, die ihrem substantiellen Sein nach in Christo und Christi Liebesthat substantiirt ist. Und so

können unsere Worte nichts anderes heißen, als daß diese Substanz der göttlichen (aus Gott quellenden) Liebe nicht in dem bleibe, der nicht auch im Kleinen und in irdischen Dingen Liebe übe. Ein solcher treibt nämlich durch den feinen Hochmuth, der (wie oben bemerkt) seinem Lieben beigemischt ist, das Wesen und den Geist der ἀγάπη τοῦ Θεοῦ aus sich aus. — Die Stelle Kap. 4, 20 bildet gar keine Instanz gegen diese Erklärung, da wir Kap. 3, 17 nicht aus Kap. 4 zu erklären, sondern einfach zu fragen haben, was Kap. 3 gesagt sei.

Schluß des Theiles. B. 18.—24. Wie Johannes den zweiten Haupttheil des Briefes nach jener an die paula gerichteten Recapitulation (2, 26—27) mit einer an alle Leser gerichteten Schlußrede (B. 28—29 geschlossen hat, dem ähnlich schließt er auch unsern dritten Theil mit einer Schlußrede, welche (analog mit 2, 28) mit der Anrede τοὶ ἀγαπῶντες beginnt.

B. 18 stellt er vor allem die Ermahnung, welche als Quintessenz aus dem bisherigen ergibt, hin (ganz wie 2, 28 die analoge Ermahnung μένετε ἐν αὐτῷ). B. 19 recapitulirt er sodann die motivirende Begründung, welche von B. 7 an durch alle Verse durchgezogen hatte, daß wir in unserm gottgefälligen Verhalten das Kennzeichen besitzen, daß wir aus der Wahrheit seien. Und zwar, wird, im Anschluß an das zuletzt (B. 11—17) gesagte das gottgefällige Verhalten hier als ἀγαπᾶν bezeichnet. — Vom Schluß des neunzehnten Verses bis mit B. 22 wird diese motivirende Begründung noch einmal nach ihrer negativen und ihrer positiven Seite entwickelt, dann am Schluß von B. 22 das ἀγαπᾶν (in recapitulirender Rückkehr zu dem Gedanken von B. 4 fg. und B. 7 fg.) zu dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς erweitert. Endlich B. 23—24 werden alle diese bisherigen Gedanken in solcher Weise in eins zusammengefaßt, daß zugleich auch schon (analog wie 2, 29) der Reimgedanke des folgenden vierten Theiles mit auftritt.

B. 18. Die Ermahnung lautet: μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Die Richtigkeit dieser durch alle alten Codices bezeugten Lesart steht (gegenüber der Recepta, welche τῇ vor γλώσσῃ und ἐν vor ἔργῳ

schläßt) unzweifelhaft und anerkannt fest. Der Uebergang von einem bloßen Dativ λόγῳ und τῇ γλώσσῃ zu ἐν mit dem Dativ ab. von Lüge, Düsterbied, Luther u. a. mehr als billig, gilt; die Dative sollen die Instrumente bezeichnen, wodurch

Liebe wirksam wird, ἐν hingegen die Elemente einleiten, in welchen die Liebe sich bewegt. Das geht nun schon darum nicht hl, weil beide Glieder einander antithetisch entgegenstehen. Alle Johannes haben sagen wollen: „Laßt uns nicht mit den Instrumenten der Rede und Zunge unsere Liebe wirksam erzeugen, sondern dieselbe in den Elementen der That und der Wahrheit bewegen“ —? Ein wunderlicher Gegensatz! Richtiger sah

Wette, daß das ἐν mit dem Dativ hier im wesentlichen mit einem bloßen Dativ gleichbedeutend ist. Johannes braucht bezeichnend ἐν sehr oft hebraisirend im Sinn des ꝓ instrumentale (am auffallendsten Offenb. Joh. 13, 10), und so haben wir hier nichts anderes, als jenes, bei Johannes öfter vorkommende Abwärtssinken aus der rein griechischen in die hebraisirende Redeweise. — Λόγος bildet den Gegensatz zu ἔργον, und bezeichnet nach das bloße Wort. Γλῶσσα steht als Steigerung. Es kann einer mit Worten lieben (ohne Thaten) aber so, daß die Worte doch noch wahrhaft und aufrichtig gemeint sind; das Schlimmere ist, wenn die bloße Zunge ohne das Herz plaudert, man also nicht einmal die Worte wahr gemeint sind. Hierzu bildet ἀλήθεια den Gegensatz (Düsterbied, Sander).

B. 19. Das erste Glied des Verses ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν ist leicht verständlich. Im wesentlichen ist es der schon B. 14 dagewesene Gedanke, daß die Liebe das Kennzeichen des Gnadenstandes ist. Nur wird der Gnadenstand, d. i. das ἐκ Θεοῦ εἶναι (vgl. B. 9) hier nicht, wie B. 14, nach der Kategorie von ζωὴ und θάνατος, sondern nach der von ἀλήθεια und ψεῦδος bezeichnet (vgl. 2, 21), theils weil B. 18 der bloßen γλῶσσα die ἀλήθεια so eben entgegengesetzt war, theils auch wohl, weil der Apostel bereits im Sinne ist, im folgenden Theile zu der Kategorie der ἀλήθεια und zum Gegensatze zwischen ihr und der gnostischen Lüge zurückzukehren. Γνωσόμεθα, so lesen A, B, C gegen die Recepta ὡσόμεν (welche aus Conformirung mit B. 24; Kap. 2, 3 v. 5; 4, 2 und 13; 5, 5 entstanden zu sein scheint). Das

Futurum ist nicht (wie Luther meint) „durch die cohortative Gedankenform“ veranlaßt, sodaß man zu suppliren hätte: „wenn wir diese Ermahnung befolgen, so werden wir daran erkennen“, sondern das Futurum dient einfach, den Ausspruch als eine allgemein gültige Regel hinzustellen. Stünde γινώσκουσιν, so wäre das ἀγαπᾶν als ein factisch vorhandenes vorausgesetzt. „Hieran — an dieser Liebe, die wir ja wirklich üben — erkennen wir“; es würde aus einem als bestehend gedachten, eine Folgerung gezogen. Der Apostel will aber vielmehr eine allgemein für alle Fälle gültige Regel hinstellen. Ἐν τούτῳ scil. τῷ ἀγαπᾶν, γινώσκουμεθα, an unserm Lieben werden wir erkennen = es wird stets und in allen Fällen das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des ἀγαπᾶν das Kennzeichen für uns sein, ob wir aus der Wahrheit sind. Daß die Worte ἐν τούτῳ hier zurückweisen, ergibt sich auf den ersten Blick, und ist auch jetzt allgemein anerkannt; daß sie nicht auf den Satz B. 20 vorwärts weisen können (sodaß eines der beiden ὅτι oder beide von ἐν τούτῳ abhängen) wird sich aus der näheren Betrachtung des Folgenden ergeben.

B. 19—20 mag insofern als eine schwierige Stelle gelten, als die Ausleger in der Auffassung des Ganzen wie des Einzelnen, des Sinnes wie der Construction bunt auseinandergehen. Als fraglich wird nämlich betrachtet: 1) ob mit καὶ ἐμπροσθεν αὐτοῦ ein neuer selbständiger Satz beginnt, sodaß das Futurum πείσομεν dem Futurum γινώσκουμεθα coordinirt ist, oder ob πείσομεν gleich ἐσμέν noch von ὅτι abhängt; und im ersteren Falle: ob ἐν τούτῳ bloß auf γινώσκουμεθα oder auch auf πείσομεν zu beziehen ist. 2) ob πείδειν überzeugen heißt und einen Objectsatz hat, oder ob es überreden und zwar „überreden, ruhig zu sein“, heißt, und absolut steht; 3) ob ὅτι überhaupt Partikel ist, und dann auch εἰς Conditionalpartikel, und das zweite ὅτι eine Wiederaufnahme (Epanalepsis) des ersten, oder ob εἰς für ἄν steht, und ὅ, τι zu schreiben ist, im Sinne von quodcunque, 4) ob Gott μετῴων darum genannt werde, weil er gnädiger, oder darum, weil er strenger über uns urtheilt, als unser Herz, 5) ob B. 21 mittelst der Worte εἰς ἡ καρδία καὶ dem B. 20 genannten Fall ein zweiter, entgegengesetzter Fall entgegengesetzt werde, oder ob vielmehr dies εἰς

1 Sinne von „wenn denn nun“ stehe, und eine Folgerung aus dem V. 20 gefügten einleite.

Ehe diese Fragen beantwortet werden können, ist nun vor allem die Lesart festzustellen. Am Schlusse von V. 19 ist mit B (und Lachmann) gegen C Vulgata und Recepta der Singular τὴν καρδίαν zu lesen, da die Autorität von A und B hier völlig entscheidet*). Offenbar ist der Plural bloß darum hineingecorrigirt worden, weil der Singular neben ἡμῶν nicht correct erschien. — V. 20 ist ὅτι vor μέλλων in Codex A ausgelassen, aber durch B, C verbürgt. Die Auslassung erklärt sich leicht, da das nach so kurzem Zwischensatz wieder aufgenommene ὅτι überflüssig erscheinen mochte. Noch bemerken wir, daß V. 22 ἐὰν durch B, C gegen ἄν (A) genugsam verbessert ist.

Vor allem sind nun, um die Untersuchung zu vereinfachen, einige allgemein als falsch erkannte Meinungen aus dem Wege zu schaffen. Vor allem ist klar, daß πείσομεν nicht, gleich μέν, von ὅτι abhängt, sondern selbständig und dem γνωσόμεθα coordinirt steht. Es kann also nur dies noch in Frage bleiben, ob das ἐν τούτῳ noch auf πείσομεν einwirke, oder ob mit καὶ προσδεῖν ein völlig selbständiger Gedanke beginne. Zweitens ist klar und gilt als ausgemacht, daß ὅτι vor ἐὰν nicht den Namen heißen könne, weil sich dann a) das folgende ὅτι nicht erklären würde, indem nur „daß“, nicht „denn“, epanaleptisch wiederholt werden kann, und weil b) ein Nachsatz zu ἐὰν vermißt würde**). Drittens kann es als anerkannt und ausgemacht betrachtet werden, daß man nicht berechtigt ist, durch willkürliche Conjecturen das letzte ὅτι (mit Stephanus) in ἔτι, oder das ὅτι ἄν (mit Andreaä) in ὅτε ἄν oder ὅταν umzucorrigiren; des-

*) In Codex A ist von späterer Hand der Plural hineingecorrigirt. Und auf diese „Correctur“ beruft sich Dillstede gegen die alte Lesart! Die Recepta werde „durch C und die Vulgata bezeugt, auch durch eine Correctur in A“ (!)

**) Man müßte denn mit de Wette die Worte καὶ γινώσκει πάντα den Nachsatz halten wollen, und καὶ mit „auch“ übersetzen („denn, nun uns das Herz anklagt, weil Gott größer ist als unser Herz, so weiß auch alles“) ein Ergebnis, das sich wohl niemanden durch seine Klarheit empfehlen wird.

gleiches, daß das letzte ὅτι nicht (mit Beza und Lange) im Sinne von δηλονότι oder (mit Calvin u. a.) im Sinne von certe genommen werden darf.

Wir beginnen nun unsere Untersuchung mit einem Blick auf B. 21, v. h. mit der Entscheidung der fünften unter den oben genannten Fragen; und zwar darum, weil diese Frage sich ganz selbständig und mit Sicherheit entscheiden läßt, und von hieraus eine sichere Basis für die Erklärung von B. 20 gewonnen wird. Luther findet, gleich vielen Auslegern, in B. 20 den Gedanken, daß, wenn oder wie sehr unser Herz uns auch anklage, wir unser Herz doch beruhigen können, darum weil Gott größer — nämlich im Vergeben und in der Gnade größer — sei, als unser Herz. Wir lassen die Richtigkeit der Exegese, welche in Betreff von B. 20 zu diesem Resultat führt, einstweilen völlig dahingestellt sein. Der Hauptpunkt, worauf es uns jetzt ankommt, ist nur dieser, daß Luther nun B. 21 als eine Folgerung aus — oder als einen Weiterbau auf der in B. 20 gegebenen Prämisse betrachtet. Es werde nicht dem einen Fall, daß „unser Herz uns anklage“, der andere, „daß es uns nicht anklage“, entgegengestellt; sondern der Sinn sei vielmehr dieser: „Wenn uns denn nun, in Folge jenes πείθειν, jener gewonnenen Beruhigung, unser Herz nicht mehr verdammt, so (ergibt sich dann daraus das weitere u. dgl.).“ Diese Erklärung nun ist sprachlich rein unmöglich. Nicht nur, daß man ein μηκέτι καταγινώσκην erwarten sollte; sondern die Hauptsache ist, daß die Partikel εἰν unmöglich dazu dienen kann, eine Folgerung aus einer als bereits wirklich eingetreten vorausgesetzten Prämisse einzuleiten. Hier hätte εἰ mit dem Indicativ stehen müssen. Ἐάν drückt gerade das Gegentheil aus; εἰν leitet eine Bedingung ein, von der es erst in Zukunft sich zeigen wird, ob sie eintrete oder nicht eintrete. Ἐάν heißt nicht: „wenn denn nun also“, sondern: „gesetzt den Fall.“ Und so müssen wir denn vor allem dies als zweifellos entschieden betrachten, daß in den Worten B. 21 εἰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκην ἡμᾶς dem B. 20 angenommenen Falle: εἰν καταγινώσκην der entgegengesetzte gegenübergestellt werde (wie Dürst dieß u. a. mit Recht annehmen). B. 20 wird gesagt, was eintrete in dem Fall, wenn unser Herz uns anklage; B. 21

es gesagt, was in dem entgegengesetzten Fall eintrete, wenn unser Herz uns nicht anklage.

Hieraus ergibt sich nun unmittelbar auch die Entscheidung der dritten Frage. Wenn mit ἐὰν μὴ καταγνώσκῃ B. 21 der 2. Fall ponirt wird, so muß B. 21 mit ἐὰν καταγνώσκῃ der 1. Fall ponirt werden; d. h. ἐὰν B. 20 muß Conditionalpartikel 1. Auch dies hat Düsterdieck mit Recht festgehalten. Hoogenboon und Luther wollen ὅτι ἐὰν im Sinne von ὅτι ἂν nehmen („wessen auch immer uns unser Herz anklagen mag“), und Luther beruft sich darauf, daß manche neutestamentlichen Codices auch da für ἂν die unclassische Schreibart ἐὰν haben, und selbst die Verbindung von ὅτι mit einem solchen ἐὰν nicht unhörbar sei, insofern Lachmann und Tischendorf Gal. 5, 10 ὅτι ἐὰν und der letztere Apostelgesch. 3, 23 ἥτις ἐὰν lese, und

Col. 3, 17 die überwiegenden Zeugnisse für ὅτι ἐὰν sprechen. Aber mit ist nun freilich Düsterdieck, der sich mit Unrecht auf ein für die classische Gracität gültiges Dictum Hermanns (ad Rom. p. 835) beruft, aus dem Felde geschlagen, und in der That sollte, wer die neutestamentliche Gracität kennt, die Möglichkeit der Verbindung ὅτι ἐὰν nicht ableugnen wollen. (Auch καταγνώσκουσιν den doppelten Accusativ der Person und der Sache allerdings bei sich haben, obwohl diese Construction im neuen Testament nie und bei Profanschriftstellern äußerst selten kommt). Aber an unserer Stelle ist die Lesung ὅτι ἐὰν ἂν nicht nur höchst unwahrscheinlich und unräthlich (da schon B. 22 ὃ ἐὰν folgt), sondern wegen des gegensätzlichen Verhältnisses der beiden Conditionalsätze B. 20 und B. 21 platterwegs unmöglich.

Somit ist denn auch schon entschieden, daß das letzte ὅτι B. 20 nur Epanalepse des vorangehenden sein kann (Kieckhefer, Sander, Düsterdieck u. a.).

Wenn nun Johannes die beiden Fälle 1) daß unser Herz uns verklagt, und 2) daß unser Herz uns nicht verklagt, einander so scharf gegenüberstellt, so sollte man nach Analogie der von Johannes so gewohnten, ähnlichen Gegenüberstellungen ap. 1, 6 und 7, 8—9; Kap. 2, 4 und 5, 10 und 11; Kap. 3, 1 und 4, 7 und 8) von vornherein erwarten, daß er auch hier bei dem ungöttlichen Verhalten derer, welche nicht oder nicht

wahrhaft aus Gott sind, dem gottgemäßen Verhalten der echten τέχνα Θεοῦ entgegengesetzt werde; und daß die 1. Person Plural ἡμᾶς hieran nicht irre machen darf, lehrt ein Blick auf Kap. 1, 6—10.

Trotzdem haben nun aber Luther, Bengel, Morus, Spener, Olshausen, Sander, Besser, Düsterdieck u. a. die Sache so betrachten zu dürfen geglaubt, als ob jene beiden, einander entgegengesetzten Fälle innerhalb des wahren und echten göttlichen Lebens der Kinder Gottes ihre Stelle fänden. (Bei der Prüfung dieser Ansicht gelangen die erste, zweite und vierte unter den oben hingestellten fünf Fragen zur Entscheidung).

Jene Ausleger (sowie auch Luther, der ja einen Gegensatz zwischen B. 20 und 21 überhaupt nicht annimmt) glauben allem ἐν τούτῳ mit auf πείσμεν herabbeziehen zu müssen (in Gegensatz zu Paulus und Friszsche, welche καὶ ἐμπροσθεν für einen völlig selbständigen, neuen Gedanken halten). Jene Herabbeziehung hat grammatisch nichts gegen sich, aber nichts positives für sich. An sich ist beides denkbar, sowohl gesagt werde: „Daran werden wir erkennen, daß wir aus Wahrheit sind, und (daran werden wir) unser Herz überreden oder stillen“ (wiewohl freilich nur durch ein Zeugma ἐν τούτῳ zu πείσμεν herabbezogen werden kann), als auch daß gesagt werde: „Daran werden wir erkennen 2c. Und wir werden unser Herz 2c.“ Auch Düsterdieck gesteht ein, daß erst der folgende Gedankengang es sei, durch den er sich genöthigt sehe, ἐν τούτῳ noch auf πείσμεν mit zu beziehen. Auch wir betrachten dies also als eine vor der Hand noch offene Frage, deren Entscheidung sich erst aus dem Folgenden ergeben kann.

Nun fragt sich weiter: was heißt πείδω. Zugestandermaßen hat es die beiden Bedeutungen überzeugen und überreden. Düsterdieck will ihm nach Luthers Vorgang auch noch die dritte Bedeutung: „stillen, beruhigen, placare“, vindiciren; daß es diese aber nirgends hat, sieht selbst Luther einzugestehen sich genöthigt; namentlich Matth. 28, 14 heißt es schlechterdings nichts anderes, als „überreden“, und es geht aus dem Contexte hervor, zu wem die Juden den Landpfleger überreden wollen. Ebenso 1 Sam. 24, 8, wo die LXX das räthselhafte πω, was eigentlich verbiis lacerare, increpare heißt, mit ἐπεισε übersetzt haben, wahrlich nicht um

der Begriff der Beruhigung, sondern lediglich um den Erfolg
 auszudrücken, daß David seine Begleiter dahin überredet habe,
 ihren Willen zu thun. Daß es Jos. arch. 6, 5, 6 nicht anders
 sei, hat Luther aufrichtig anerkannt. Nun meint aber Luther
 (nach Calov's Vorgang), auch an unserer Stelle heiße *πειθεῖν*
 nur an sich nur überreden, doch gehe hier aus dem Zusammen-
 hange hervor, daß ein Ueberreden zur Ruhe gemeint sei.
 In *πειθεῖν* stehe hier in einer gegensätzlichen Beziehung zu
καταγινώσκειν. Ob dem so sei, müßte sich aber doch wohl
 aus anderweitigen Gründen ergeben. An sich betrachtet,
 ist man nicht ein, warum *πειθεῖν* zu *καταγινώσκειν* einen
 Gegensatz bilden sollte; der grammatische Satzbau führt nicht
 auf; denn *πειθεῖν* ist das Verbum finitum des regierenden
 Satzes, und zu dem *καταγινώσκειν* im Conditionalglied des ab-
 hängigen Satzes bilden vielmehr die Worte *μελῶν ἐστὶ . . . καὶ*
δοκεῖ πάντα eine Art von Gegensatz. Es müßte also erst
 klären sein, daß das *πεισομεν* im regierenden Hauptsatze dem
ὅτι nach mit dem *ὅτι μελῶν καὶ* verwandt wäre. Allein,
 ist entfernt, daß dies als erwiesen betrachtet werden könnte,
 ist vielmehr der Satzbau von vornherein dagegen. Daß
σομεν absolut und ohne Object hingestellt sein sollte, in einem
 Satze, den der Leser erst hinterher, nach gelesenem zwanzigsten
 Verse sollte errathen können, das ist an sich schon nicht sehr
 wahrscheinlich. Wer das Wort *πεισομεν* sammt dem darauf
 folgenden *ὅτι* las oder hörte, der mußte — da *πεισομεν* gar
 kein anderes Object bei sich hat, und da es, absolut hingestellt,
 nichts weiter als einen bestimmten Begriff ausdrückt — gewiß geneigt sein,
 den Satz mit *ὅτι* für das Object von *πεισομεν* zu halten, und
 gemäß *ὅτι* nicht mit weil, sondern mit „daß“ zu
 ersetzen (wie Mayer, a Lapide u. a. thun), und demgemäß
πειθεῖν in der Bedeutung „überzeugen“ zu fassen. Nun ver-
 weilt freilich Luther, diese Erklärungsweise sei unstatthaft;
 denn das Bewußtsein, daß Gott größer sei, als unser Herz,
 ist nicht als die Folge davon angesehen werden, daß wir
 uns in der Liebe als solche erkennen, die aus der
 Wahrheit sind“; allein wer sähe nicht sofort ein, daß diese
 meintliche Widerlegung nur unter der Voraussetzung stich-
 tig ist, daß das *ἐν τούτῳ* noch zu *πεισομεν* herab-

bezogen oder zwischen den beiden Sätzen γνωόμεδα und πιστομεν ein Verhältniß von Grund und Folge angenommen werden müsse. Allein ersteres ist nicht wahr, da es uns ja freisteht, ἐν τούτῳ bloß auf γνωόμεδα zu beziehen, und von letzterem zeigt sich im Texte keine Spur. Luther hat also nur diejenigen widerlegt, welche πιστεῖν ὅτι mit „überzeugen daß“ übersetzen und dann zugleich doch auch ἐν τούτῳ auf πιστομεν herabbeziehen wollen. Die andere Annahme, daß ἐν τούτῳ bloß zu γνωόμεδα gehöre und dann πιστεῖν ὅτι mit „überzeugen daß“ übersetzt werde, hat Luther völlig unwiderlegt gelassen. Und das wird sie auch wohl bleiben.

Denn nicht nur, daß πιστομεν die Bedeutung „besänftigen“ nicht hat, und in der Bedeutung „überreden“, so objectlos hingestellt, keinen Sinn gibt, mithin den Satz ὅτι καὶ als Object fordert, und darum in der Bedeutung „überzeugen“ genommen werden muß; sondern es geht jene andere Auffassung endlich auch noch an den Worten ὅτι μαλ' ὧν καὶ scheitern. Nimmt man (mit Rücke) πιστομεν im Sinne von beruhigen, und bezieht μαλ' ὧν auf die größere Strenge Gottes, so entsteht dann folgender Gedanke: An unserer Liebe erkennen wir, daß wir der Wahrheit sind, und hiermit können wir unser Herz beruhigen, weil, wenn uns unser Herz anklagen sollte (nämlich des Mangels an Liebe) dann Gott ein noch größerer Richter, als unser Herz, nämlich ein allwissender Richter sein (und uns also noch mehr verdammen würde). Allein in welchem logischen Verhältniß würde dies „weil“ zu dem stehen, was dadurch begründet werden soll? Daraus, daß, wenn schon unser eigenes Herz uns verurtheilt, der Allwissende uns noch um so mehr verurtheilen würde, kann doch wahrlich nicht folgen, daß das Bewußtsein, Liebe zu üben, es sei, welches uns zur Beruhigung des Herzens diene. Der Inhalt des Satzes mit ὅτι würde zu dem ἐν τούτῳ πιστομεν höchstens im Verhältniß einer erläuternden Bestätigung, nicht in dem eines Causalnexus stehen, und dürfte daher höchstens mit γὰρ, nicht aber mit dem parataktischen ὅτι „denn“, geschweige mit dem syntaktischen ὅτι „weil“ angefügt sein. — Darum haben nun die Uebrigen, welche πιστομεν mit ἐν τούτῳ verbinden und in der Bedeutung „beruhigen“ nehmen (Düsterdieck, Luther u. v. a.) consequenterweise auch den Worten ὅτι

ἔστω καὶ nach Luthers Vorgang eine andere, gerade entgegen-
 gesetzte Bedeutung zu geben versucht. Μείζων soll Gott genannt
 werden; wiefern seine vergebende Gnade der Furchtsamkeit unsers,
 als verflagenen Herzens überlegen sei, und er noch die Mög-
 lichkeit, uns freizusprechen habe, da wo uns die Möglichkeit,
 uns freizusprechen, auszugehen scheine. Am geistreichsten hat
 es Mösselt (dem Luther beistimmt) mit dem ἀγαπᾶν τὸν
 ελφόν in Verbindung zu setzen gewußt. Daran, daß wir Liebe
 an, erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind, und hiermit
 trösten wir uns beruhigen, und zwar aus dem Grunde, weil,
 nun dieses unser (den Nächsten liebendes, folglich dem Nächsten
 alle Fehler vergebendes) Herz uns selbst irgend einer Schuld
 klagen sollte, alsdann Gott noch größer ist, als unser Herz
 . h. noch weit gewisser uns unsere Schuld vergeben wird, als
 r. unserm Nächsten die seinige vergeben). So geistreich dies
 er auch klingt, so wenig wollen doch die Worte des Textes
 zu passen. Das beste muß supplirt werden. Das in der
 Nächstenliebe allerdings der Sache nach mitenthaltene Moment,
 daß wir unserem Nächsten vergeben, war im Contexte nirgends
 in Sprache gebracht worden; man muß es erst hereintragen,
 ob zwar zweimal, bei uns und hernach bei Gott. Würde Jo-
 hannes diesen Gedanken im Sinne gehabt haben, so hätte er
 geschrieben, ὅτι, εἰ ἡμεῖς τῷ ἀδελφῷ ἀφίενται τὰ παραπτώματα
 αὐτοῦ, πόσω μᾶλλον ὁ Θεὸς ἀφήσει ἡμῖν τὰ παραπτώματα
 ἡμῶν; Was aber hauptsächlich gegen diese und jede ähnliche Auf-
 fassung spricht, sind die Worte καὶ γινώσκει πάντα. Was
 e. Allwissenheit Gottes mit dem ὑπερπρόσωπον seiner
 Gnade zu schaffen haben sollte, ist nicht abzusehen; man müßte
 an etwas annehmen wollen, daß Gott vermöge seiner Allwissen-
 heit noch etliche besonders glänzende Seiten an uns, die uns in
 unserer Bescheidenheit verborgen geblieben wären, entdeckte, und
 uns an dieser latenten Vortrefflichkeiten willen die vorhandene
 Schuld vergäbe! oder aber, daß er unsere Schwäche besser kenne
 als wir, und deshalb uns unsere Sünden nicht so hoch anrechne!
 als ob nicht gerade wir selbst am ersten geneigt wären, unsere
 Sünden aus diesen und ähnlichen Gründen zu entschuldigen!)
 Daß beide Annahmen der Schriftlehre schnurstracks entgegen sind,
 ist daß uns Gott unsere Schuld weder um unserer sonstigen

Vorzüge willen vergibt, noch um unserer Schwachheit willen sie entschuldigt, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Die Allwissenheit Gottes kann also schlechterdings keine Ursache sein, warum Er uns milber beurtheilen sollte, als wir selbst. Und da nun das *γινώσκειν πάντα* hier in engster Beziehung mit dem *μὴ ἔστι* auftritt, so kann denn auch letzteres nicht die größten Milde Gottes bezeichnen wollen*).

Es kann es dies aber auch an sich nicht. Indem Gott im Vergleich mit unserm uns anklagenden Herzen „größer“ genannt wird, erscheint das uns anklagende Herz als das „kleinere.“ Dieser Begriff der Kleinheit kann hier unmöglich in irgend welchem lobenden Sinne gemeint sein; da ja sonst auf Gottes Größersein ein Tabel fiele. Offenbar kann unser Herz nur im Sinne entweder eines positiven Tabels oder wenigstens eines Mangels als das kleinere dem „größeren“ Gotte gegenübergestellt werden. Nur soll aber nach jener Erklärung unser Herz insofern als es uns verflagt als das kleinere erscheinen. Hier ist nun ganz unbegreiflich, wie die Selbstanlage in Selbstverurtheilung als ein Mangel wo nicht gar Fehler festgestellt werden könne. Ja wenn davon die Rede wäre, daß unser Herz im Kleinglauben den Trost der Sündenvergebung nicht recht zu ergreifen vermöchte, dann stünde die Sache anders. Dann könnte in jenem Sinne gesagt werden: Gott ist größer als unser Herz, nämlich die Uebersülle seiner Gnade deckt den unserm Glauben anhaftenden Mangel zu. Allein mit vollem exegetischen Unrecht substituiren Düsterdiebst u. a. den Worten *καταγινώσκῃ ἡμᾶς* jenen Gedanken. (Düsterdiebst redet S. 231 ganz ohne weiteres von dem „verzagten Herzen“). Wir haben im Texte zwischen B. 20 und 21 nicht den Gegensatz von zaghaftem Kleinglauben und freudiger Glaubenszuversicht, sodas beidemale das Herz sich schuldig weiß, das einmal aber die Vergebung sich nicht anzueignen getraut, die es im entgegengesetzten Falle ergreift; sondern wir haben B. 20 den Fall, daß

*) Wenn Luther dem Begriff der „Milde“ den vageren der „Herrlichkeit“ substituirt, so heißt dies nur, die Sache, worauf es ankommt, verhüllen. Denn in seiner Erklärung saßt Luther *μὴ ἔστι* doch von der „vergebenden Liebe.“

unser Herz uns anklagt, und B. 21 den andern, daß unser Herz uns nicht anklagt. Dies Selbstanlagen des Herzens müßte auf keinen Fall auf Rechnung eines Klein=seins des Herzens geschoben werden, gerade so wenig, wie die vergehende Hadenfülle Gottes in seinem γινώσκειν πάντα ihren Grund haben kann.

So hat sich uns denn diese ganze Auffassung als eine auf den Punkten unstatthafte erwiesen, und wir gehen nun dazu über, ihr diejenige Auffassung, welche wir für die allein richtige und mögliche halten müssen, gegenüberzustellen.

Fest steht uns nach dem früher bemerkten, daß in den Worten ὅτι εἰν die Partikel εἰν Conditionalpartikel ist, daß die beiden Sätze B. 20 εἰν κατὰ γινώσκην καὶ und B. 21 καὶ μὴ κατὰ γινώσκην dazu dienen, zwei entgegengesetzte Fälle gegenüberzustellen, daß πείσομεν „überzeugen“ heißt, id daß ὅτι (welches nach ἡ καρδιά epanaleptisch wiederholt wird) in der Bedeutung „daß“ den Objectssatz zu πείσομεν einführt. — Vor allem werden wir nun ἐν τούτῳ nicht auf πείσομεν herabbeziehen; erstlich weil dies nur durch ein Zeugma schehen könnte, zu dessen Annahme uns nichts veranlaßt, und zweitens, weil, wie wir schon gesehen haben, ein unpassender Gedanke entstehen würde. Wir lassen also (wie Paulus und Hieronimus) mit καὶ ἐμπροσθεν einen völlig selbständigen, neuen Satz beginnen:

Daß wir an unserm ἀγαπᾶν oder μὴ ἀγαπᾶν allezeit zu stehen vermögen, ob wir aus der Wahrheit sind, oder nicht, hat Johannes im Vorangehenden gesagt. Jetzt geht er zu einem neuen Gedanken über. „Und vor ihm — πρὸς, vor Gottes Angesicht — werden wir unser Herz davon überzeugen, daß, wenn (schon) unser Herz uns verklagt, Gott größer ist, und es weiß.“ Wiefern und worin Gott größer sei, besagen die Worte καὶ γινώσκει πάντα. Er durchdringt mit seiner Erkenntniß alle Dinge. Wenn nun unser, zum Selbstbetrug und zur Selbstentschuldigung so geneigtes (und darum „kleines“) Herz uns anklagt (nämlich, daß wir keine Liebe üben), so ist Gott, der allwissende, größer, als unser Herz, und wir können so vor ihm um so minder bestehen, um so minder παρρησιάζεσθαι. Fassen wir (mit Bullinger, Calvin, Beza, Grotius,

a. Vaple, Castalio, Galob, Semler, Lücke, Neander, Gerlach u. v. a.) μέζων in diesem Sinne, so bilden die Worte μέζων ἐστὶ καὶ den schärfsten, reinsten Gegensatz gegen die Worte παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν V. 21, und alles einzelne wird vollkommen klar. Es wird vor allem deutlich, warum Johannes schreibt: ἐμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν. „Und vor Gottes Angesicht werden wir uns überzeugen“, sagt er, um sogleich im Voraus zu erinnern, daß wir nicht mit uns und unserm Herzen allein, sondern daß wir vor des allsehenden Gottes Auge stehen, und es daher nicht eine Sache des Beliebens ist, ob wir das in dem Satze mit ὅτι gesagte glauben wollen oder nicht. Fernliegend ist die Erklärung von Lücke und de Wette, welche ἐμπροσθεν αὐτοῦ von dem künftigen Gericht verstehen („wenn wir vor ihm im Gericht stehen, werden wir“ u.). Πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν ist keine bloße Umschreibung für πείσομεν ἡμᾶς αὐτούς, sondern Johannes will es betonen, daß es sich hier nicht um eine bloße Verstandesüberzeugung handelt, sondern daß unser Herz, Gemüth und Gewissen zeugt und überführt werden muß von der Wahrheit, daß wir Gotte noch weniger entrinnen können, als uns selbst. Das Futurum setzt er, hier nicht, um eine für alle Fälle gültige Regel damit auszudrücken, sondern ganz einfach, um das Gesagte als etwas, das er erwarte, auszudrücken. Man sieht in der That gar nicht ein, welche andere Form außer dem Futurum a hier hätte setzen können. Ein Imperativ wäre ganz plump, ein insinuatorischer Conjunctiv als bloße freundliche Aufforderung („laßt uns doch uns überzeugen“) unsäglich matt gewesen. Er will weder befehlen, noch bitten; er will es als etwas, daß er bestimmt erwartet und das so unausbleiblich nothwendig aus der Sache selbst folgt, daß er es erwarten darf, hinstellen; darum dies centnerschwere bestimmte: „Vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz überzeugen, daß“ u. Die Worte εἰς κατανύσιν καὶ erhalten ihre Bestimmtheit aus dem Context. Die Frage, ob wir thätige Liebe üben oder nicht, war vorangegangen; in Beziehung hierauf kann unser Herz uns entweder verklagen oder freisprechen. Μέζων heißt Gott, wie gesagt, weil er nicht getäuscht werden kann; ihm gegenüber ist unser Herz „kleiner“, weil bei diesem ein Selbstbetrug denkbar ist.

Der ganze Gedanke knüpft somit enge an den im Anfang in V. 19 aufgestellten Satz an. In den Worten ἐν τούτῳ κατόπισθα lag implicit die Aufforderung zu einer Selbstprüfung. Die beiden entgegengesetzten Fälle nun, die bei einer Selbstprüfung eintreten können, werden V. 20—21 näher beschrieben. Es sollen wir vor Gottes Angesicht unser Herz und Gewissen berzeugt halten, daß, wenn der erste Fall eintritt, wenn nämlich unser eigen Herz uns (bei jener Selbstprüfung) verklagt, daß wir dann vor Gott noch weniger bestehen können, als vor unserm eigenen Herzen. D. h. wir werden dann subjectiv keine κήρυξια haben können, und objectiv von ihm nicht als τέκνα, d. h. als ἐκ τῆς ἀληθείας ὄντας anerkannt werden. Denn er, welcher πάντα γινώσκει, uns als „aus ihm endende“ anerkennen, wenn schon unser eigenes Herz uns Lügenhaft?

Der andere Fall wird:

V. 21—22 entwickelt. Wie Johannes das über den ersten Fall zu sagende mit dem ernststen Zuruf: „Vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz überzeugen, daß“ — eingeleitet hat, so tut er das über den entgegengesetzten Fall zu sagende durch die unendlich-freudige Anrede ἀγαπητοί (wie 2, 7; 3, 2) ein. Er setzt ja nun denjenigen Fall und Zustand voraus, von dem er hofft und wünscht, daß er bei seinen Lesern wirklich stattfinden werde; darum benennt er sie, wie sie unter dieser Voraussetzung bei ihm darstellen: „seine Geliebten“, auf denen sein Blick mit unendlicher Liebe verweilen kann.

Der Bedingungssatz εἰ καὶ hat schon im bisherigen seine Erklärung gefunden*). Wo nun dieser Fall eintritt, daß unser Herz in jener V. 19 geschilderten Selbstprüfung uns nicht anklagt, erkennen wir uns als ἐκ τῆς ἀληθείας ὄντας, als ἐκ Θεοῦ ὄντας, als τέκνα Θεοῦ; und dies legt sich nun in einer geordneten Folge dar. Erstlich: παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν (nur cod. B liest ἔχει statt ἔχομεν, was ohne kritische Bedeutung ist). Wer παύομεν mit „beruhigen“ übersetzt hat,

*) Was die Lesart betrifft, so fehlt bei A das erste ἡμῶν, bei C das zweite, bei B sogar beide. Wahrscheinlich sind beide echt und nur um Wohlklang willen das eine oder andere weggelassen worden.

kommt nun in große Noth, um einen Unterschied zwischen $\kappa\alpha\lambda\omega$ und $\kappa\alpha\theta\eta\sigma\tau\alpha\iota\alpha\nu\ \epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ herauszulaboriren. Uns bildet $\kappa\alpha\theta\eta\sigma\tau\alpha\iota\alpha\nu\ \epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ den reinen klaren Gegensatz gegen das in $\acute{\omicron}\tau\iota\ \mu\alpha\lambda\lambda\omega$ gesagte. Wir erkennen uns als Gottes Kinder, und tragen die jene Freude und Zuversicht im Herzen, womit das Kind seinem Vater nahen darf. Das zweite Moment ist: $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\alpha\iota\tau\omega\mu\epsilon\nu$, $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\pi'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, es ist die Gehörung, deren das Kind Gottes (nach Ev. Joh. 15, 7 u. gewiß sein darf. Es versteht sich dabei von selbst, daß das Kind Gottes als ein solches bittet, d. h. „im Namen Jesu und das will heißen: im Geiste Jesu, nach der Norm des Gebetes des Herrn, worin Eine Bitte um das tägliche Brod sonst lauter Bitten um himmlische Güter, keine Bitte um Herrlichkeiten oder vorwichtige Dinge vorkommt; das will heißen: in der Demuth, worin Jesus uns in Gethsemani Vorbild gelassen, fern von dem fleischlichen Vorwitz, und Gott in seine Weltregierung greifen und Dinge vorschreiben die nur des Allwissenden und Allweisen Fürsorge zu und der Welt wahrem Heile zu bestimmen vermag. In dieser Schranken ist der Gebetszuversicht ein weiter, unermesslicher Spielraum geöffnet; specielle Bitten, im rechten Gethan, sind dabei so wenig ausgeschlossen, daß jedes lebende Christenherz von der gnädigen Erhörung solcher specieller mit demüthigem Danke zu erzählen weiß.

Der Satz $\acute{\omicron}\tau\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\nu\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$, gibt nicht (wie man meint) den Grund dafür an, warum Gott unsere Gebete erhören vermöge (dann müßte es etwa heißen: $\acute{\omicron}\tau\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\ \alpha\iota\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$); gehört auch gar nicht allein (wie Diefenbach u. a. meinen) zu dem zweiten Gliede $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\alpha\nu\ \kappa\lambda.$, sondern ist Angabe, warum Gott unsere Gebete erhöre (um unser Gehorsams willen), sondern es gehört zu dem ganzen Satze. wird man $\acute{\omicron}\tau\iota$ nicht mit „weil“ zu übersetzen haben, sondern besser mit „denn.“ Wir haben Freude und finden Gehörung; denn wir halten ja seine Gebote etc., und erkennen uns darin als seine Kinder. Daß dieser Vermittelnde dankte supplirt werden müsse, und daß nicht etwa unsere Gebetserfüllung als *causa meritoria* angeführt werde, bemerker

Osterbied, de Wette u. a. Aus dem bisherigen Gedankengang (vgl. B. 9, B. 14, B. 19) geht dies zweifellos hervor, und unsere fraglichen Worte sind ja nichts als eine kurze Recapitulation des oben weitläufiger entwickelten. Es wird im Grunde nur das in: εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν gefagte in dem Satze mit ὅτι noch einmal positiv auseinandergelegt, und zwar jetzt so, daß nicht mehr bloß an die Bruderverliebe, sondern an die allgemeinere Fassung des sechsten Verses (womit B. 3—4 zu vgl.) zurück erinnert wird. Der Gegensatz des ποιεῖν τὴν ἀνομίαν B. 4, und des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην B. 7 besteht eben im Halten der Gebote Gottes und somit*) im Thun dessen, was dem Willen Gottes gemäß, also Gott wohlgefällig und angenehm ist.

B. 23—24. Aber von dieser allgemeinsten Fassung kehrt Johannes noch einmal — wiederum recapitulirend — zu der speciellen Erwähnung der ἀγάπη zurück. Doch schiebt er hier ein im dritten Theil nicht vorgekommenes Mittelglied ein: „Und dies ist sein Gebot, daß wir glauben dem Namen seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben.“ Vor allem faßt Johannes hier die Vielheit der ἐντολαί in die Einheit Einer ἐντολῆ zusammen. Von dem gesetzlichen Wesen der römischen Theologie und Kirche weiß er nichts. Selbst das „an Christum glauben“ und „einander lieben“ sind ihm nicht zwei Gebote, sondern nur eines; weil mit dem echten, lebendigen Glauben die Liebe von selber da ist, wie mit der Sonne das Licht. Nicht eine Vielheit von Vorschriften gibt uns Gott, sondern das Eine ist sein Wille an uns, daß wir an Christum glauben und somit einander lieben. Recht mit Absicht faßt hier Johannes alle Frömmigkeit in dem Glauben zusammen, damit niemand das, was er Kap. 3 gesagt hat, in gesetzlichem Sinne mißverstehe. Zugleich auch klingt aber in dieser Erwähnung der πίστις ein Gedanke durch, der den folgenden Theil vorbereitet. Denn er hat vor, auf den Gegensatz des Glaubens an Christum und der gnostischen Irrlehre nochmals zurückzukommen: —

*) Als von vornherein verfehrt erweist es sich, wenn römische Ausleger das ἀρεστὰ ποιεῖν von dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς unterscheiden und jenes von den sogenannten consiliis evangelicis verstehen wollen.

Πιστεύειν τῷ ὀνόματι schreibt er hier; sonst. (Kap. 5, 13; Ev. Joh. 1, 12; 2, 23; 3, 18) εἰς τὸ ὄνομα. Düsterdieck meint, bei εἰς werde der Name Jesu einfach als Object des Glaubens hingestellt, beim Dativ als die Person selber, mit der der Gläubige in Beziehung trete. Es steht aber so ziemlich umgekehrt. Πιστεύειν εἰς τι heißt: sich gläubig stützen und verlassen auf etwas; πιστεύειν τινι einem Vertrauen schenken. In der Construction mit dem Dativ tritt daher, mehr die theoretische, bei εἰς mehr die gemüthliche Seite des Glaubens heraus.

Der 24. Vers ist so sehr reine Recapitulation, daß er keiner Erläuterung bedarf. Noch einmal stellt Johannes den Satz hin: wer seine Gebote hält, bleibt in Gott und Gott in ihm (vgl. 2, 24; Ev. Joh. 15, 4 fg.); noch einmal fügt er die nähere Bestimmung bei, daß das Halten der Gebote nicht die bewirkende Ursache, sondern das Kennzeichen des μένειν Gottes in uns sei. Neu sind die Schlussworte: ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῶν ἔδωκεν. Was grammatische Stellung derselben betrifft, so bilden sie eine Apposition zu dem in ἐν τούτῳ enthaltenen, sodaß man γινώσκον noch einmal sich hinzudenken hat; ἐν τούτῳ aber ist zurückweisen (Lücke). „Hieran (am Halten der Gebote) erkennen wir, daß er in uns bleibt — aus dem Geiste (erkennen wir's) den*) er uns gegeben hat.“ (Ev. τούτῳ mit Düsterdieck und Luther vorwärts auf ἐκ τοῦ πνεύματος zu beziehen, ist bei der Verschiedenheit von ἐν und ἐκ unmöglich). Mit dem Geiste, den Gott uns mitgetheilt, ist nicht ein zweites, von dem τῆσιν der Gebote schlechthin verschiedenes Kennzeichen angegeben (das würde heißen müssen: καὶ ἐκ τοῦ πνεύματος), sondern es wird das eine und selbe Kennzeichen nur nach einer andern Seite hin aufgefaßt und bezeichnet. Uebrigens versteht es sich, da es um ein Kennzeichen sich handelt, von selbst, daß das πνεῦμα hier nicht als die dem Gehorsam bewirkende innerliche Macht im Herzen (Düsterdieck, Luther), sondern als der in unserm Wandel und Wesen sich sichtbar manifestirende Geist (Lücke) in Betracht kommt. Dies geht auf das klarste aus Kap. 4, 1 hervor. Im

*) Οὗ steht durch Attraction, und ist nicht genitivus partitivus.

ganzen folgenden Abschnitt zeigt Johannes, wie das rechte, dem falschen πνεῦμα der Gnosis entgegen-
 gesetzte πνεῦμα innig eins ist mit dem Gehorsam und
 der Liebe (wie also dogmatische Rüge und sittliche Verirrung
 zusammenhängen). Diesen Gedankengang bereitet er vor, indem
 er den Besitz des rechten πνεῦμα in solch unvermittelte Appo-
 sition stellt zum Halten der ἐντολαί. — Eben darum liegt
 in diesen Schlußworten gleichsam die Ankündigung eines neuen
 Themas. Hat Johannes schon durch die Erwähnung der πλάνη
 B. 23 vorbereitet auf die nun folgende neue Gedankenreihe,
 so macht er hier in den Schlußworten von B. 4 förmlich den
 Uebergang zu derselben, und es enthält unser Vers (vermöge
 der appositionellen Zusammenstellung des πνεῦμα mit dem τηρεῖν
 τὰς ἐντολάς) ebenso den Keim für die Gedanken des nun fol-
 genden vierten Theiles, wie Kap. 2, 29 den Keim für den
 dritten Theil enthalten hatte.

Vierter Theil.

Der Geist aus Gott ist ein Geist der Wahrheit
 und der Liebe.

Kap. 4, 1 — 5, 3.

Ueberblickt man das vierte Kapitel im allgemeinen, so wird
 man unwillkürlich an die beiden Schlußverse des dritten Kapitels
 zurückerinnert. Zweierlei Gebot Gottes, an dessen Erfüllung
 wir zu erkennen vermögen, ob wir in Gott bleiben und er in
 uns, hat der Apostel B. 23 genannt, a) daß wir dem Namen
 Jesu glauben, und b) daß wir einander lieben sollen, und
 alsdann hat er dies beides B. 24 unter den Begriff des Geistes
 Gottes zusammengefaßt.

Mit diesem „Geist aus Gott“ beginnt er sogleich das
 vierte Kapitel, nämlich mit der Forderung, die Geister zu prüfen
 und den Geist aus Gott von dem Geiste der πλάνη zu unter-
 scheiden. Das erste Kennzeichen nun, welches er angibt (B. 2—6)

ist dogmatischer Natur, es ist das Bekenntniß, daß Jesus im Fleisch gekommen sei. Dann aber V. 7 springt er, scheinbar unvermittelt, zu der Mahnung: „lasset uns einander lieben“ über, als einem zweiten Kennzeichen, daß wir aus Gott seien. Es sind dies offenbar die beiden, Kap. 3, 23 namhaft gemachten Kennzeichen, welche hier zur Entfaltung kommen. Das zweite wird V. 7—12 entwickelt. Und dann wird V. 13 recapitulirt: „Hieran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, nämlich aus dem Geiste, den er uns gegeben hat.“ Auch hier werden also beide Seiten unter den einheitlichen Begriff des Geistes Gottes zusammengefaßt.

Aber sie sollen nicht bloß äußerlich unter eine gemeinsame Rubrik subsumirt, es soll vielmehr das einheitliche Wesen des „Geistes aus Gott“ aufgezeigt, und nachgewiesen werden, wie jene beiden Seiten — der richtige Glaube und die lebendige Liebe — mit diesem einheitlichen Wesen und somit untereinander organisch zusammenhängen. Dies ist schon vorbereitet durch die Art, wie V. 2—6 und V. 7—12 von beiden Elementen getrennt worden, und jetzt V. 14—16 wird es zum ausdrücklichen Abschlusse gebracht. Nämlich: als Object des wahren Glaubens im Gegensatz zu der *πλάγη* der Gnostiker stellte sich V. 2—6 das Kommen Jesu Christi ins Fleisch dar, und als Grund und Wurzel aller unserer Liebe stellte sich V. 7—12 (insbesondere V. 9—10) dasselbe Kommen Jesu Christi ins Fleisch, als die Liebesthat Gottes, die unserer Liebe vorangeht, dar. Und somit kann nun Johannes V. 14—16 das einheitliche Wesen des „Geistes aus Gott“ bestimmen als den Glauben an jene Liebe Gottes, welche in der Sendung des eingebornen Sohnes sich manifestirt hat, und aus welcher von selbst folgt, daß wir, um in Gott zu bleiben, in der Liebe bleiben müssen.

Auf diese drei begründenden Gedankengruppen folgt nun eine weitere, mehr paränetische Ausführung. Es wird uns gezeigt, daß und wie und welchergestalt an jenen beiden Grundmerkmalen das Vorhandensein des Geistes Gottes erkannt werde. Nicht ist die Liebe ein äußerliches Merkmal der Gotteskindschaft, sondern sie selbst vollendet sich in der Zuversicht des Aufblicks zu Gott, weil sie eben in

die Liebe Gottes zu uns ihre Wurzel hat (B. 17—19); sie also selbst *καρπὸς* ihrem Wesen nach. Daran schließt sich der Gedanke (B. 20—21), daß, wer den Bruder haßt, den Gott nicht liebt. Dieselbe Liebe, die sich als Zuversicht zu der vorangegangenen Liebe Gottes zu uns gestaltet, gestaltet sich auch gleicher innerer Nothwendigkeit als Liebe zu den Brüdern. Somit ist B. 17—19 parallel mit der dogmatischen Seite 2—6; B. 20—21 aber mit der ethischen B. 7—12. Und werden nun Kap. 4, 20—5, 2 beide Seiten — der Glaube, daß Jesus der Christ, und die Liebe zu den Brüdern — in ihrer gegenseitigen untrennbaren Verbindung dargestellt, daß diese beiden Stücke nicht nur jedes für sich, als ein Kennzeichen des Geistes Gottes, sondern auch gegenseitig je eines als Kennzeichen des andern erscheinen (4, 20 und 5, 2). Kap. 5, 3 schließt sich hieran ein Gedanke, der den Uebergang zum letzten Hauptabschnitt (von der weltüberwindenden Kraft des Glaubens) bildet.

Diese hier gegebene Darstellung der Anlage unsers Abschnittes rechtfertigt sich so sehr selbst (namentlich durch die Beziehung auf Kap. 3, 23 und durch die wiederkehrende Zusammenfassung in Kap. 4, 13 und 5, 1) und es ist so klar, daß der Begriff des *πνεῦμα ἐκ Θεοῦ* (zu welchem Kap. 3, 24 übergeleitet ist, welcher 4, 1 an die Spitze tritt, und B. 13 als das jene beiden Elemente zusammenfassende wiederkehrt), den dominierenden Begriff dieses Abschnittes bildet, und eben hiermit diesem Abschnitt eine bestimmte Abgrenzung verleiht: daß es unnöthig erscheinen dürfte, diejenigen zu widerlegen, welche (wie z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette) Kap. 4, 1—6 noch zum vorangehenden Abschnitt ziehen, oder (wie Düsterdieck) gar keine Gliederung in deutliche Abschnitte zu finden vermögen, und Kap. 4, 1 auf Kap. 2, 29 zurückbeziehen.

B. 1 wird der Hauptsatz des Abschnittes aufgestellt in der Form einer Forderung: „Prüfet die verschiedenen Geister, ob sie aus Gott seien“. Woran der „Geist aus Gott“ erkannt werde — daß er erkannt werde an dem dogmatischen Erkenntniß des Kommens Jesu ins Fleisch und an der Bruderliebe — das bildet sodann den Inhalt des Abschnittes.

Ueber die, einen Haupt- oder Nebenabschnitt (hier das

erstere) markirende Anrede ἀγαπητοί, vgl. oben zu Kap. 2, 7; 3, 2 und 21. — Μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε; es wird hier eine Mehrzahl von πνεύμασι vorausgesetzt; nicht etwa bloß eine Zweifelt (Geist Gottes und Geist der Lüge); sondern auf jeder der beiden Seiten eine Vielheit. Dies erhellt aus den folgenden Worten δοκιμάζετε τὰ πνεύματα; εἰ ἐκ Θεοῦ εἰσιν, wobei als möglich vorausgesetzt ist, daß sie in einer Mehrheit bei solcher Prüfung sich als aus Gott seiende Geister erweisen können. Ebenso geht es aus V. 2 hervor: πᾶν πνεῦμα ὁμολογεῖ κλ., wo wiederum an eine Mehrheit von Geistern gedacht ist, deren jeder Christum bekant. Hierdurch ließen sich nun Ebra, Calvin, Beza, Piscator, Calov, Beausobre, Neander u. a. bestimmen, unter πνεύματα ohne weiteres die Geister der einzelnen Individuen, d. h. ihre Persönlichkeiten, zu verstehen, so daß der Sinn wäre: Prüfet die einzelnen Personen, die einzelnen Lehrer, welche Träger irgend eines Geistes sind. Allein es wird in der h. Schrift weder πνεύματα zur Bezeichnung der Menschen qua geistiger Wesen gebracht, noch wäre in solche Metonymie, „Geister“ für „Träger oder Werkzeuge des bestimmten Geistes“ zu nehmen; gerechtfertigt. Andere, z. B. a Lapide, Zwingli, Carpzov, Episcopus nehmen πνεύματα umgekehrt in rein objectivem Sinn, für doctrinae, dogmata, was nach dem Sprachgebrauche ebenso wenig angehen dürfte. Aber auch Oüsterdieck hat nicht Recht, wenn er den biblischen Begriff des πνεύμα auf den philosophischen eines „den Menschen belebenden übermenschlichen Princip“ reducirt*); und er hätte selbst dann nicht Recht, wenn er statt von einem übermenschlichen Princip von einer übermenschlichen Kraft und Eingebung reden würde. Denn diese wäre bei den Kindern der Wahrheit keine andere, als die Gotteskraft, d. i. der h. Geist selbst; dieser aber kann unmöglich als eine Vielheit von πνεύμα dargestellt werden. Darum müssen wir Luther Recht geben, sofern er unter πνεύμα hier nicht den vom menschlichen Geiste verschiedenen höheren Geist verstanden wissen will. Dagegen hat auch Luther Unrecht, sofern er unter πνεύμα den menschlichen

*) Aehnlich Olshausen: „Hier ist die Rede von einem angeblich höheren Geist“, dessen Träger sich „für einen Propheten ausbe.“

Geist selber qua Organ eines höheren Geistes verstehen will. Das richtige hat im wesentlichen Bullinger gesehen (obgleich er in der Darstellung hin- und herschwankt), wenn er unter Befassung auf 1 Cor. 14, 32 πνεῦμα erklärt durch die mens und in sensus, der durch Einwirkung einer höheren (göttlichen oder übergöttlichen) Kraft im Menschen zu Stande gekommen ist *). Nicht von der Geistesfunction oder dem subjectiven Geist des Menschen, sofern derselbe als ein aufnehmendes Organ zu höheren Einwirkungen in ein Verhältniß tritt, sondern von dem subjectiven Geistesgepräge, das in einem Menschen zu Stande gekommen ist, von dem objectiven Geiste, der in einem Menschen wirkt und sich im Verhältniß zu den andern Menschen als eine Macht und Potenz der Anschauung und Lehre abgibt, ist hier die Rede, freilich immer so, daß jeglicher solche Geist im objectiven Sinn als durch einen höheren Geist getragen, hervorgebracht, inspirirt erscheint, wie dies ja schon aus dem Ausdruck ψευδοπροφήται und dann aus V. 2 erhellt. (Um es in Beispielen klar zu machen, wären also die Geister, die von uns geprüft werden sollen, nicht der Geist des Individuums Augustus, der des Individuums Titius u. s. w., sondern die Geister des Gnosticismus, der Geist des Cerinthianismus, des Valentinianismus, andererseits der Geist des Paulinismus, der des Petrinismus u. s. f., oder in spätern Jahrhunderten etwa der Geist des Augustinismus und Pelagianismus — Protestantismus und Papismus — Pietismus und Nationalismus u. s. w.)

„Glaubet nicht jeglichem Geiste“, d. h. also: glaubet nicht jeder Ausgestaltung eines höheren Geisteseeinflusses, sobald sie sich nur als eine in sich geschlossene, geistig präponderirende, die Menschen an sich fesselnde Macht erweist; „sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien.“ Worin das δοκιμάζειν (vgl. 1 Thess. 5, 21) bestehe, wie und woran man zu prüfen habe, wird in den folgenden Versen entwickelt. Der Grund, warum ein δοκιμάζειν nöthig sei, liegt aber in der Thatfache, daß πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

*) Ebenso im wesentlichen auch Grotius („Spiritus vocat prophetam. Prophetia ejus, qui in ipsa prophetia Jesum, non pro Christo noscit, non est θεοπνευστός.“)

ἐξέρχονται εἰς τὸν κόσμον heißt (wie Socin und Schlichting richtig bemerkten) nicht: von einem außerhalb der Welt gelegenen Orte*) ausgehen und in die Welt hereinkommen (beim es ist hier nicht von bösen Geistern, sondern von den menschlichen Individuen, den falschen Propheten selber, die Rede); vielmehr hat man zu ἐξέρχονται sich einfach hinzudenken ἐξ ὁκῶν αὐτῶν. Sie gingen aus, im absoluten Sinne, sie machten sich auf den Weg, umherzuziehen, in publicum prodierunt (Grotius; Calov; Rüdte u. a.) und so gingen sie εἰς τὸν κόσμον, was hier nicht im Gegensatz zum Himmel oder zur Hölle, aber ebenso wenig im Gegensatz zum Reiche Gottes gesagt ist, sondern einfach die von den Menschen bewohnte Welt, die Masse der Menschen selber bezeichnet (die Kinder Gottes nicht ausgeschlossen, da ja auch sie vor der Verführung durch die Pseudopropheten auf der Hut sein haben).

Indem der Apostel an alle ἀγαπητοί, an die ganze Gemeinde, die Forderungen des δοκιμάζειν richtet, zieht er damit der päpstlichen Anmaßung, über rechte und Irrlehre dürfte vom päpstlichen Stuhl aus entschieden werden, allen Boden unter den Füßen weg. Gerade das πνεῦμα dieses Stoffs soll und muß von jedem Christen ernstlich geprüft werden.

B. 2—3. Johannes gibt nun das (erste) Kennzeichen an, woran der Geist aus Gott erkannt werden kann. Ἐν τούτῳ weist, wie sich von selbst versteht, vorwärts. Γινώσκете ist die sicher beglaubigte Lesart; die Variante γινώσκεται (Münch. Schr. Vulgata) ist aus Versehen entstanden. Τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ steht im Singular und mit dem bestimmten Artikel, ist also nicht einerlei mit πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ, und bezeichnet nicht den im Menschen zu Stande gekommenen, auf andere Menschen seinen Einfluß äussernden Geist irgend einer bestimmten (gottwohlgefälligen) Richtung oder Lehre, sondern den, in den sämtlichen πνεύμασι ἃ ὁμολογεῖ καὶ sich wirksam erweisenden persönlichen Geist Gottes, den h. Geist. Der Sinn ist dieser: „Daran erkennet ihr, in welchen unter den B. 1 genannten πνεύμασι der Geist Gottes wirkt, das heißt also: welche unter

*) So Olshausen. „Sie gehen als ausgesandte Apostel vom Vater der Lüge aus.“

niesen Geistern Geister aus Gott (Geister aus Gottes Geist) sind.“ — Jeder Geist, welcher Jesum Christum als einen im Fleische gekommenen bekennet, ist aus Gott. *Ev sarxi* kann nicht (wie Piscator und Ziegler wollten), ohne weiteres soviel sein wie *als sarxa*; da auch im Hebräischen *ו* und *ב* scharf unterschieden sind, so konnte der unwillkürlich hebräisch denkende Schriftsteller durch dieses sein hebräisches Denken nicht auf eine Vermischung von *ev* und *als* geführt werden. Eine Prolepse aber anzunehmen, sodaß in dem *ἐρχομαι* *als* schon das daraus resultirende *ἐναι* *ev*.. mitgedacht wäre, sodaß der Sinn wenigstens der gleiche wäre wie wenn es hieße *als sarxa* *ἐρχομαι* (*Exra*, Luther, Calvin, Beza, G. Schmidt, Eichhorn, Sander) ist man ebenso wenig berechtigt; denn es kommen zwar Verba der Ruhe mit *als* verbunden vor (wie z. B. Marc. 2, 1; Apostelgesch. 8, 40; Ev. Joh. 1, 18, wo das Verbum der Ruhe „sein“ den Begriff der geschehenen Bewegung „gegangen sein“ involvirt) und ebenso werden umgekehrt Verba, die eine Bewegung ausdrücken, mit *ev* verbunden, insofern das Verbum der Bewegung das Resultat der Bewegung involvirt (wie Matth. 10, 16; Ev. Joh. 3, 35; 5, 4; Röm. 5, 5) allein bei einer so dogmatisch wichtigen Begriffsverschiedenheit, wie *ἐρχομαι* *als sarxa* oder *ἐρχομαι* *ἐν sarxi* ist dies um so weniger anzunehmen, als Johannes sonst (z. B. Kap. 5, 6) mit dem *ἐρχομαι* *ev* einen ganz spezifischen Begriff verbindet, und jedenfalls wäre jene Auffassung erst dann erlaubt, wenn die wörtlich genaue Auffassung keinen passenden Sinn gäbe. Diese gibt aber gerade einen viel passenderen Sinn. (Ebenso Olshausen). Die cerinthische Gnosis leugnete nicht schlechtthin, daß der Men Christus „in das Fleisch“ gekommen sei; er sollte ja bei der Taufe Jesu in diesen Menschen eingegangen sein und bis zum Anfang seines Lebens in ihm geblieben sein; das aber leugnete Cerinth, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei. Sobald man nämlich *ἐν sarxi* wörtlich faßt, bezeichnet es nicht den terminus ad quem des Kommens, sondern die Beschaffenheit und den Zustand, in welchem sich befindend Jesus Christus in die Welt gekommen ist; das *ἐρχομαι* steht nun als absoluter Begriff, und hat den Sinn „in die Welt, zu den Menschen gekommen sein.“ Schon das Perfectum zeigt, daß man hier nicht mit *Exra* an das

ἐρχομαι im Sinne von: als Lehrer auftreten, wie B. 1; 2 Joh. 10 u. a. zu denken hat). Ganz scharf stellt also Johannes der cerinthischen Lehre, daß Jesus ein bloßer Mensch und auf Erden daheim gewesen, Christus aber zwar in diesem Menschen eingegangen sei, jedoch nimmermehr im Fleische auf die Erde gekommen sei, die Wahrheit entgegen, daß die Person Jesus Christus (diese einheitliche Person) gekommen sei und zwar ἐν σαρκί, im Zustande der σάρξ seiend. Σάρξ bezeichnet hier, wie Ev. Joh. 1; 14, natürlicherweise nicht die sündliche Menschenatur in ihrem Widerstreit gegen Gott, sondern, wie in jenem ursprünglichen Sinn, wonach τὸ πνεῦμα oder πνεῦμα die materielle sichtbare geschaffene Natur in ihrem Unterschied von Gott, und zwar vor allem die menschliche Natur als solche bezeichnet (1 Mos. 7, 15 fg.; 8, 17; Ps. 56, 5; Jerem. 17, 5; 1 Tim. 3, 16; vgl. Ps. 65, 3; 145, 21; Jes. 66, 24; Joel 2, 2; Zeph. 3, 6 u. a.; auch Matth. 16, 17; Gal. 1, 16). Es liegt also in den Worten der doppelte Gegensatz gegen die cerinthische Gnosis, erstlich: daß Jesus Christus als eine und dieselbe Person hingestellt wird, und zweitens, daß er als „im Fleische gekommen“, d. i. in der Existenzform der Menschheit auf Erden erschienen, bekannt wird (Huther). Was nun aber die Construction betrifft, so ist ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα zwar allerdings nicht soviel wie ὁμολογεῖν, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, aber gleichwohl haben Düsterdied, Huther u. a. auch nicht Recht, wenn sie ohne weiteres behaupten, ἐληλυθότα sei nicht prädicativischer, sondern schlechthin attributiver Art. „Den im Fleische erschienenen Christus bekennen“, würde griechisch heißen müssen ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα; sowie die Worte dastehen, heißen sie: „Jesus Christum bekennen als einen im Fleische erschienenen“; ἐληλυθότα ohne Artikel ist nicht reines bloßes Attribut, sondern Apposition, und diese Apposition, auf ὁμολογεῖν bezogen, involvirt den Prädicatsbegriff. (Ebenso 1 Cor. 1, 23; 2 Cor. 4, 5). Daraus aber hat Düsterdied gegen Huther Recht, daß Ἰησοῦν Χριστὸν als Objectsbegriff eng zusammengehört, und Χριστὸν nicht zu dem Attribut (oder richtiger: zur Apposition) gehört. Man hat nicht zu übersetzen: „welcher Jesus bekennet, den Christ, den im Fleische gekommenen“, sondern: „welcher Jesus Christum be-

mit als einen im Fleische gekommenen“; eine Antithese gegen die cerinthische Auseinanderreißung des Jesus und des Christos. Sie liegt zwar allerdings in den Worten, aber sie liegt einfach darin, daß Johannes ohne weiteres Ἰησοῦν Χριστὸν zu Einem Namen verbindet.

Vers 3 folgt das negative Glied. Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ ἢ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστίν; so in A B; Codex H fügt zu Ἰησοῦν noch die Worte ἐν σαρκὶ ἡλυθότα, jüngere Quellen fügen auch noch Χριστὸν ein; es ist er klar (Griesbach, Rücke, Düsterdieck, Luther), daß diese Varianten bloß dem Streben, V. 3 mit V. 2 conform zu machen, der Entstehung verfallen. Kap. 3, 6 und 14 und Kap. 2, 28 hat Johannes in ganz analoger Weise den zu wiederholenden Begriff abgekürzter Form wiederholt, und, ganz ebenso wie hier, vorausgesetzt, daß die Leser die abgekürzte Form sich aus der vorausgegangenen ausführlicheren erklären würden. Nirgends dagegen findet sich ein Fall, wo (wie de Wette und Sander zu behaupten wagen) Johannes bei solchen Parallelgliedern das negative dem positiven wörtlich oder „symmetrisch“ gleich gebildet hätte (vgl. dagegen 1, 6 und 7; 7 und 8; 2, 4 und 5 u. f. f., auch unten Kap. 4, 7—8). — Eine andere Variante: πᾶν πνεῦμα λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ Θεοῦ οὐκ ἐστίν, hat ebenfalls weder äußere Beglaubigung (da sie sich nur in der Vulgata und bei Kirchenvätern vom vierten Jahrhundert an, aber in keiner einzigen Handschrift findet) noch innere (da sie offenbar bloß ein interpretirendes Scholium ist, vgl. Düsterdieck S. 256).

Der Sinn der Worte erklärt sich aus dem zu V. 2 Bezeichneten. Es folgt nun noch: καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιπρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν ἡδὴ. Τοῦτο scil. τὸ πνεῦμα; dies τοῦτο weist natürlich schrägs auf πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ κλ., jedoch so, daß Johannes statt dieser Vielheit von Geistern, die unter den Menschen sich geltend machen; wiederum den Einen Geist nennt, der in jenen irdischen Geistern sich wirksam erweist. „Und dieser (in diesen Geistern wirkende) Geist ist der des Antichrist.“ So ist also es τοῦτο (τὸ πνεῦμα) parallel dem πνεῦμα τοῦ Θεοῦ V. 2, und bildet den Gegensatz dazu. Als Gegensatz zu πνεῦμα τοῦ Θεοῦ könnte man zwar πνεῦμα τοῦ διαβόλου erwarten, und

jedenfalls ist mit dem πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου auch nichts anderes, als der Geist des Fürsten der Finsterniß gemeint; nur bezeichnet ihn eben Johannes hier nach der specifischen Gestaltung, die er im Gegensatz zum Reiche Christi, als Geist des Widerchrist, angenommen hat. — Vom Geist des Widerchrist aber, nicht von der Person desselben ist die Rede. Vom Geist des Widerchrist, welcher auch außerhalb der, in der Zukunft zu erwartenden Person des Widerchrist, und schon vor ihrem Erscheinen sein Wesen treibt, sagt Johannes, daß seine Leser von ihm gehört haben, daß er künftig in die Welt kommen soll, daß er aber auch jetzt schon in der Welt ist*). Es erklärt sich dies leicht, wenn man die sonstigen neutestamentlichen Weissagungen über den Antichrist vergleicht. Dereinst, künftig, soll dieser Geist kommen in concentrirter Gestalt, soll in der Person des Antichrist sich concentriren; jetzt bereits aber ist er vorhanden und manifestirt sich in widerchristlichem Wesen, indem er in einer Vielheit von πνεύμασι sich wirksam erweist. So wird unsere Stelle dem zu Kap. 2, 18. bemerkten zur vollsten Bestätigung.

Wenden wir noch einmal auf den Gehalt von V. 2–3 zurück. Mit den Irrlehrern seiner Zeit hat es Johannes zunächst zu thun, ihnen gegenüber stellt er das Kriterium des V. 2 ausgesprochenen Bekenntnisses gerade in dieser Formulirung hin. Man thut daher wirklich Unrecht, wenn man — entweder einerseits in latitudinaristischer Tendenz alle dogmatischen Irrlehren, welche nicht geradezu das Gekommensein Jesu Christi im Fleische leugnen, für unbedenklich erklärt — oder andererseits sich Mühe gibt, alle möglichen anderweitigen Irrlehren auf eine Leugnung eines der in V. 2 enthaltenen Momente zurückzuführen. Wohl ist die christliche Glaubenslehre ein organisches Ganzes; wohl läßt sich wirklich und in der That nachweisen, wie alles, was nach anderweitigen Stellen der h. Schrift als Irrlehre erscheint, in der That auch alterirend gegen eines der in den Worten Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ausgesprochenen

*) Grammatisch hängt καὶ νῦν ἐστὶν nicht von ἀκηκόατε ὅτι, sondern nur von ὁ ab. „Welchen ihr gehört habt, daß er künftig sei, und welcher schon jetzt in der Welt ist.“

imente mittelbar oder unmittelbar verstößt; ja man wird zu-
en können und müssen, daß Johannes hier den Centralpunkt
s christlichen Glaubens nennt, und ihn so ausspricht, daß
as von ihm aufgestellte Bekenntniß weit genug ist, um alle
enigen zu umspannen, welche im wirklichen Glauben Christum
rissen haben, und zugleich eng genug, um alle diejenigen aus-
ließen, welche irgend etwas anderes als Christum zum
ell ihres Lebens machen“ (Düsterdieck), man wird aber
ererseits auch zugeben müssen, daß dies Kennzeichen in
ser B. 2 ausgesprochenen Formulirung zur Prüfung aller
glichen geschichtlich aufgetretenen Lehren und Irrlehren nicht
reiche und nicht geeignet sei. Denn gerade dann würde der
sehllichsten Consequenzmacherei Thür und Thor geöffnet, wenn
n alle erdenklichen Streitfragen nach dieser Stelle entscheiden
lte. Darin hat der römische Theologe Estius ganz Recht,
nn er unsere Stelle zur Entscheidung der verschie-
artigen dogmatischen Controverspunkte für un-
ügend hält (Unrecht hat er, daß er den Papst und das
ßdogma statt dessen als Kriterium unterschiebt, anstatt des
ortes Gottes); Gott hat uns eben nicht bloß die Stelle
Joh. 4, 2—3, sondern sein ganzes heiliges Wort gegeben, und
ihm, am ganzen Wort Gottes, haben wir zu lernen und
prüfen, was dogmatische Wahrheit und was Irrlehre

Wo es sich hingegen darum handelt, nicht: dogmatische
ntroverspunkte sachlich zu entscheiden, sondern: den Geist aus-
tt von dem Geist des Antichrist zu unterscheiden, da ist
ere Stelle für alle Zeiten das rechte Kriterium, und je deut-
er sich in der Welt der Geist des Wiberchristenthums und
erchristlichen Reiches entwickelt, um so deutlicher manifestirt
derselbe als ein Geist, der die Menschwerdung des Sohnes
ttes leugnet. Das also lernen wir aus unserer Stelle auch
unsere Zeit, daß die Geister derjenigen Systeme, welche
Erlöser entweder einen bloßen Menschen Jesus, der kein
istus und nicht Gottes Sohn ist, oder eine Christusidee ohne
orischen Christus aufstellen, wesentlich die Signatur des
berchristenthums, des offenen Abfalls und Unglaubens
sich tragen.

B. 4 — 6. Nachdem Johannes ein erstes Kriterium auf-

gestellt hat, wonach die Geister, die aus Gott sind, sich von den widerchristlichen Geistern unterscheiden, spricht er von seinen Lesern nicht nur die „liebepolle Voraussetzung“ (Düsterdied), sondern die Gewißheit und Tatsache aus, daß sie den Geist aus Gott besitzen. Nachdem er gesagt, woran die Geister geprüft werden sollen, fügt er bei, daß seine Leser im Stande sind, diese Prüfung vorzunehmen und den Geist des Widerchrist zu erkennen und zu überwinden. Denn nur, wer das πνεῦμα Θεοῦ in sich trägt und somit „aus Gott ist“ (geboren ist), nur der vermag die beiderlei Geister zu prüfen, zu erkennen, zu unterscheiden. Eine solche „Voraussetzungslosigkeit“ oder „Unparteilichkeit“, welche außerhalb des einen wie des andern Geistes ihren Standpunkt nähme, um beide zu prüfen, ist dem Apostel unbekannt. Dieser Standpunkt existirt eben nicht, da es außer der christlichen und der nichtchristlichen Herzensstellung keine dritte, keine Stellung der absoluten Indifferenz, gibt. Ἐκ Θεοῦ εἶναι ist an sich ein vielumfassender Ausdruck, welcher sowohl das κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ Θεοῦ (Kap. 1, 3 und 6) als das ἔχειν τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ (Kap. 2, 15) als (und zwar vor allem) das τέκνον Θεοῦ εἶναι und ἐκ τοῦ Θεοῦ γεννηθῆναι (Kap. 3, 1 und 9) in sich schließt, hier aber zunächst auf V. 2 zurückweist und als πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ ὃν ἔχειν zu erklären ist, was jedoch der Sache nach natürlich mit dem ἐκ τοῦ Θεοῦ γεννηθῆναι zusammenfällt. — Zu τέκνα vgl. das zu Kap. 2, 1 und 12 und 14 und 18 und 28 bemerkte, und Kap. 3, 18. — Καὶ νενικήκατε αὐτούς, diese Worte werden auf zweierlei Weise aufgefaßt. Darüber zwar, daß αὐτούς nicht auf die Person des Antichrist (Erasmus), sondern nur auf diejenigen Menschen und Zeitgenossen, in welchen das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου sich bereits in pseudoprophetischen πνεύμασι manifestirt — also auf die ψευδοπροφῆται V. 1 — zu beziehen ist, kann um so minder Zweifel herrschen, als der fünfte Vers hierüber volles Licht gibt. Dagegen gehen die Ausleger in der Auffassung des Perfectum νενικήκατε auseinander. Nach Bullinger und Calvin will Johannes seine Leser zum Kampfe stärken durch die Hinweisung darauf, daß der Sieg, obwohl noch nicht real erfochten, doch bereits ideal gewiß sei. Dieser Auslegung folgen Episcopus (das Per-

ctum stehe propter futurationis certitudinem, was Düsternied
 anderlich genug dahin misverstanden hat, als ob Episcopus
 ste, das Perfectum stehe für ein Futurum!) Neander („der
 Sieg der christlichen Wahrheit, der als Thatsache in der Zeit
 sich entwickeln wird, wird als etwas schon geschehenes bereits
 vorausgenommen. Der Glaube eilt dem Laufe der Geschichte
 voran“) Düsternied („Mitten im heißen Kampfe wissen die
 Jüder Gottes, daß der Sieg schon errungen ist“). Ähnlich
 Lange, Rosenmüller, Sander u. a. Man beruft sich dafür auf
 den Ausspruch Christi Ev. Joh. 16, 33. — Andere dagegen,
 wie Zwingli, Grotius, Beausobre und Luther fassen das
 perfectum in realem Sinn; „Johannes konnte zu seinen Lesern
 sagen verμνηται nicht nur sofern die Kraft dessen in ihnen
 mächtig war, der gesagt hatte ταπεινός, ἐγὼ νενίκηκα τὸν
 κόσμον, sondern auch sofern die Gegner mit ihren Verführungs-
 künften an ihrer Treue zu Schanden geworden und von ihnen
 zurückweichen müssen“ (Luther). Und die letztere Auf-
 fassung müssen wir für die entschieden richtige halten. Denn
 ap. 2, 13 und 14 war gerade von den jungen Männern unter
 den Lesern dasselbe als Thatsache ausgesprochen, daß sie den
 ἀντὶς überwunden haben, während B. 18 fg. die πάλαι,
 die Aeltern (die kommende Generation) für künftige Kämpfe
 ausgerüstet werden; gerade dort heißt es aber B. 19 ἐξ ἡμῶν
 ἦλθεν; man sieht also, daß ein erstes Stadium des Kampfes
 bereits als abgeschlossen in der Vergangenheit lag; die Ge-
 meinde als ganze hatte den Gnostikern widerstanden,
 und dieselben hatten sich genöthigt gesehen, auszu-
 treten und als besondere Sektirer sich zu constituiren.
 ap. 4, 2—3 mahnt der Apostel, auch für's künftige die Geister
 zu prüfen (es ist dies im allgemeinen parallel mit der Mahnung
 ap. 2, 18 fg.); aber eben diese Mahnung läßt er ergehen auf
 Grund dessen, was bereits als geschehene Thatsache
 vorliegt (B. 4—6). Die Fähigkeit zu jener Prüfung besitzen
 die Leser darin, daß sie „aus Gott sind“, und als solche durch
 den bereits errungenen Sieg über die ψευδοπροφήται sich
 wahr haben.

Worin die Kraft zu diesem bereits errungenen Sieg sowie
 allen analogen Siegen liege, besagen die Worte ἡμεῖς μὲν

ἐστὶ ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. Ὁ ἐν ὑμῖν ἰστί ὁ Θεός (nicht ὁ Χριστός, wie Augustin und Grotius erklären, vgl. ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ, und B. 2 und 3 die Gegenüberstellung τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ und τοῦ ἀντιχρίστου). Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ ἰστί der Fürst dieser Welt, derselbe, von welchem das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου ausgeht. So wie Johannes Kap. 2 von dem Begriff der nichtchristlichen und unchristlichen Welt (2, 15—17) zu dem Begriff des spezifisch widerchristlichen Wesens (B. 18 fg.) vorwärtsgegangen war, so geht er hier umgekehrt von dem spezifischen πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου (4, 3) zurück auf den allgemeineren Begriff des κόσμος (B. 4). Weidemale liegt die gleiche Wahrheit zu Grunde, daß das Wesen des widerchristlichen κόσμος sich zum Widerchristenthum steigert, und somit Weltfönn und Widerchristenthum innerlichst einander verwandt sind. Nur wer den Weltfönn überwindet, vermag dem Widerchristenthum zu widerstehen (2, 15 fg.); nur wer der Welt innerlich angehört, ist in Gefahr, von der Pseudoprophete des Widerchristenthums geblendet und gefangen zu werden (4, 5); wer Gott in sich wohnen hat, ist demselben von vornherein überlegen. (4, 4 in μὲζων καί).

Vers 5 hat in dem soeben gesagten bereits seine Erklärung gefunden. Jene Pseudopropheten sind ἐκ τοῦ κόσμου, d. h. Kinder der Welt, von der Welt gezeugt, mit ihrem πνεῦμα erfüllt; was sie in sich tragen, ist der sündlichen, von Christo unberührten, unwiebergebornen Welt entsprossen. Sie sind unwiebergeborn ihrem innersten Wesen nach; obschon sie sich dafür ausgeben, daß auch sie Christen, ja daß sie erst die rechten, in die wahre γνώσις eingedrungenen Christen seien, sind sie in Wahrheit doch nur ἐκ τοῦ κόσμου. (Auch heutiges Tages nehmen ja die Pseudopropheten, die den historischen Jesus und den Christus auseinanderreißen, den Christennamen in Anspruch; aber auch heute noch gilt von ihnen der apostolische Urtheilsspruch: ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν). Und darum reden sie ἐκ τοῦ κόσμου, aus dem Wesen der Welt heraus; sie reden nicht das Wort von der Buße, das die Sünde richtet und verurtheilt und an's Licht zieht, sondern ihre Lehre ist umgekehrt dahin gerichtet die Sünde zu bemänteln und zu entschuldigen als ein nicht von Willen, sondern von der Materie ausgehendes Unvermeidliches

er als ein nothwendiges Moment im Entwicklungsproceß des absoluten Geistes, oder wie sonst sich diese Entschuldigungskünste gestalten mögen. Das Wesen ihrer Lehre ist immer statt der reinen Reichtthum, statt der Demuth Hochmuth, statt der Liebe *ὑμῶν*, statt der Weltentsagung *ἀλαζονεία*, statt der Kreuzigung des Fleisches *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*. Und darum, weil ihre Lehre trotz aller christlichen Maske doch dem Wesen nach so durch und durch *ἐκ τοῦ κόσμου* ist, und der unchristlichen Welt und ihrer Sündenliebe und ihrem Hochmuth so bequem ist, darum „hört die Welt auf sie“, ja verschlingt diese Weisheitstheorien wie Zucker, und freut sich, die Weltweisen bewahren zu können und die doppelte Ehre hat nur des Christennamens, sondern überdies noch der höchsten christlichen *γνώσις* als Dreingabe zu bekommen. Aber endlich, eben nur die Welt läßt sich durch solche Schwäger trüben.

Vers 6: *ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν, ὃ γινώσκων τὸν ἐόντα ἀκούει ἡμῶν, ὅς οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὐκ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἡμῶν*. Der Sinn der Worte ist nach dem vorangehenden völlig deutlich. Johannes schreibt: *ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν*, unbekümmert darum, ob die *ψευδοπροφηταὶ* sammt Anhängern ihm deshalb geistlichen Hochmuth vorwerfen werden, weil sie für sich allein das wahre Christenthum in Anspruch nehmen. Es gibt eben einen Gegensatz, in welchem der Christ nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hat, es mit aller Entschiedenheit auszusprechen: „Wir sind aus Gott, und ihr seid nicht aus Gott.“ — *ἡμεῖς* bezeichnet nicht, wie *ὑμεῖς* B. 4, die Gemeinden (J. Lange, Rüdke), sondern den Apostel und die ihm anhängenden Lehrer (a Lapide, Calvin, Calov, Spener, Storr, Küsterdieck, Luther); denn in den Worten *ἀκούει ἡμῶν* sind *ἡμεῖς* als *λαλοῦντες* vorausgesetzt. Nur hat man nicht an einen abgeschlossenen Lehrerstand zu denken, den es damals noch nicht gab, sondern (mit Calvin und Spener) an alle und jede Christen, sofern sie in irgend welcher Lage und Stellung in den Fall kamen, Zeugniß ihres Glaubens abzulegen. — „Wer aus Gott ist, hört auf unsere Lehre; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns“; hier concentrirt sich in praktischer Weise alles B. 2—5 Gesagte zu einem praktisch-hand-

greiflichen Merkmal. An die Stelle der dogmatischen Bestimmung B. 2 tritt hier „unsere Lehre“ — die apostolische, johanneische im Gegensatz zur cerinthischen. Wer auf sie hört, sie annimmt, der erweist sich dadurch als ἐκ τοῦ Θεοῦ ὢν (d. h. nicht, wie Lücke und Neander abschwächend erklären: als mit einem innern, das Herz zu Gott ziehenden Triebe begabt, sondern: als Kind Gottes, als aus Gott geboren, des Geistes Gottes theilhaftig); wer sie verwirft, als μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ ὢν. Und so schließt Johannes den Abschnitt ab mit den Worten ἐν τούτῳ γινώσκουμεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. Ἐν τούτῳ bezieht sich eben auf die vorangehenden Worte unsers sechsten Verses zurück (a Lapide, Calvin, Salo, Grotius) und nicht auf B. 2 (Spener, Bengel, Lücke, Düsterdieck) womit dem Gedankengang gerade die Spitze abgebrochen würde. Denn diese Spitze liegt eben darin, daß als Kennzeichen, woran man erkennt (γινώσκουμεν ist allgemein auf Johannes und die Leser zu beziehen); wer aus Gott und wer aus der Welt sei, das Annehmen der von Johannes und seinen Jüngern und Anhängern vorgetragenen Lehre hingestellt wird.

Die von Calvin und Düsterdieck hereingebrachte Frage nach der Prädestination hat hier gar keine Stelle. Der Unterschied der ἐκ τοῦ Θεοῦ ὢντες und μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ ὢντες ist ja kein Unterschied der Ursache, sondern des Erfolges. Wer dazu mitwirke, daß ein Mensch zu einem ἐκ τοῦ Θεοῦ ὢν werde, oder wer daran schuld sei, daß ein Mensch ein μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ ὢν bliebe, davon ist hier nicht im allerentferntesten die Rede, sondern es wird lediglich die Zustimmung oder Nichtzustimmung an apostolischen Lehre von der Menschwerdung Jesu als ein Kennzeichen hingestellt, woran sich erkennen lasse, ob einer — seinem dermaligen Herzensstande nach — ein wiedergeborenes Kind Gottes sei oder ein Kind der Welt.

Somit ist der Apostel aber von der B. 1 erwähnten Prüfung der πνεύματα übergegangen zu einer anderen und allgemeineren Prüfung, nämlich zu einer Prüfung des Herzensstandes der einzelnen Individuen. Beide Prüfungen hängen innigst zusammen, weil für beide das gleiche Kriterium gilt. Vers 1 handelt es sich darum, die Geister, die in Lehrsystemen auftreten, zu erkennen, ob sie aus Gott seien; Vers 6

zum, die Personen zu prüfen, ob sie Kinder Gottes oder aber der Welt seien. Daß aber beides nicht auseinander-
 gt, ist eben B. 4—5 gezeigt. Nur wer innerlich, seiner
 renzstellung nach, der Welt angehört, kann von Geistern
 3. Widerchristenthums sich gefangen nehmen lassen; wer wieder-
 uren ist, ist der Verführung überlegen. — Somit erscheint
 n. der Geist Gottes von B. 6 an von einer neuen Seite
 1er Bewährung. Wie der Geist Gottes als in Lehr-
 itemen und Richtungen waltend erkannt werde, war
 2—3 gesagt; B. 6 ist davon die Rede, wie er als in den
 ividualuen regierend erkannt werde.

Hier kommt aber zu jenem ersten Kennzeichen — der Zu-
 mung zur wahren Lehre, worin er als ein πνεῦμα τῆς
 7. Δεας sich erweist — ein zweites Kennzeichen hinzu.
 6 davon handelt der Apostel in den folgenden Versen.

B. 7—12. Er stellt das zweite Kennzeichen zunächst ganz
 vermittelt neben das erste, so unvermittelt, daß er, gleichsam
 mpt, mit einer neuen Anrede ἀγαπητοί auf die Forderung
 7. ἀπῶμεν ἀλλήλους überspringt, und dann erst in den
 7. Worten ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ
 7. Θεοῦ γεγέννηται den Gedanken nachbringt, daß auch diese
 7. Liebe ein Kennzeichen des εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ sei. Aber eben
 7. darin schon zeigt sich die innere Gedankeneinheit, von welcher
 7. beiden Gedankengruppen B. 1—6 und B. 7—12 getragen
 7. ist; der Begriff des Kennzeichens des πνεῦμα Θεοῦ liegt beiden

Grunde, und ist schon formell betrachtet der verbindende
 Mittelbegriff, abgesehen davon, daß alsdann B. 13—16 beide
 Kennzeichen ganz ausdrücklich zusammengestellt und in ihrer
 7. innern Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung dargestellt
 7. werden. Es zeugt also von einer gänzlichen Verkennung des
 7. äußern Baues sowie des innern organischen Zusammenhangs
 7. dieses Abschnitts, wenn de Wette, Neander und Luther sagen,
 7. Johannes kehre B. 7 „zu seinem frühern Thema zurück“,
 7. sich als ob er B. 1—6 sich in eine Abschweifung verloren
 7. hätte! De Wette setzt diesem Ungeschied noch dadurch die Krone
 7. auf, daß er hernach auch B. 13—14 für „eine kleine Abschwei-
 7. ng“ erklärt! Den richtigen organischen Zusammenhang sehen,
 7. wenigstens annähernd, schon Bengel und Düsterdieck; nur daß

letzterer den Abschnitt B. 7 fg. nebenbei wieder auf seinen vermeintlichen „Hauptsatz“ Kap. 2, 29 zurückbezogen sein läßt. Aber nicht der allgemeine Begriff des $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$ beherrscht unsern Abschnitt (Kap. 4), sondern der besondere Begriff der Kennzeichen, an welchen das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (auf welches B. 13 ebenso sehr die Liebe, wie B. 2 fg. der richtige Glaube zurückgeführt wird) von dem Geiste der Finsterniß unterschieden werden soll.

In der Aufforderung: „Lasset uns einander lieben“, ist zunächst zwar nur von der Liebe der Christen untereinander die Rede; doch zeigt sofort die allgemeine Art der Begründung in Hinweisung darauf, daß Gott die Liebe ist (B. 8) und seinen Sohn $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$ gesandt hat (B. 9), daß die allgemeine Menschenliebe hier so wenig ausgeschlossen werden soll, als Kap. 3, 13 fg. ausgeschlossen wurde.

Die Liebe ist $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, das heißt nicht gottwohlgefällig (Grotius, Rosenmüller) auch nicht $a\ \theta\epsilon\omicron\ \homin\iota\ \infusa$ (Eym), denn nicht die Frage soll beantwortet werden, woher dem Menschen die Kraft zum Lieben komme; sondern dies $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ist analog einerseits dem $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ B. 2, andererseits dem $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$ B. 5. Die Liebe entstammt ebenso dem Wesen Gottes, wie der Geist, der Jesum Christum als den im Fleisch erschienenen bekennet, dem Wesen Gottes entstammt, und wie andererseits die Leugnung der Menschwerdung, sowie der Haß, und nach Kap. 2, 16 auch die Fleischeslust und Lebenshoffart dem Wesen des $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ entstammt. Daß Gottes Wesen $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ ist, und darum die Liebe auch in uns ein qualitativ aus Gottes Wesen stammendes Verhalten ist, dies soll in diesen Worten gesagt werden.

Und eben darum ist das Vorhandensein der Liebe in einem Menschen ein Kennzeichen, daß er aus Gott geboren, also wiedergeboren ist. Daß unter der $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ hier die wahre himgebende, selbstsuchtlose, selbstverleugnende Liebe, und nicht die natürliche, im Fleische wurzelnde, in Selbstsucht und feinsten Genußsucht wurzelnde Pseudo-Liebe, welche nur in Empfindungen schwelgen oder Wohlgefallen erndten will, gemeint ist, versteht sich von selbst. $\text{Καὶ γινώσκει τὸν θεόν, wie das γινώσκει τὸν θεόν mit dem γέννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ zusammenhänge, gel}$

1 Kap. 1, 5; 2, 3 (ἐγνώκαμεν αὐτόν) und dem dort betonten hervor. (Düsterdieck verweist fälschlich auch auf 2, 19, ein ganz anderes γινώσκαι vorkommt).

Vers 8 folgt die negative Rehrseite, aber hier wie immer formeller Umgestaltung (vgl. die Bemerkung oben zu V. 3). Statt des Präsens οὐ γινώσκει steht der Aorist οὐκ ἔγνω (analog Kap. 3, 1), weil der Apostel markiren will, daß ein solcher $\bar{\eta}$ nicht Gott erkannt hat, noch völlig außerhalb des Kreises Wiedergeborenen steht (nicht bloß: daß er nicht im Stande Gott zu erkennen). Und statt der Begründung ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐστίν folgt hier die noch weiter rückwärts greifende: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν *). Die Liebe ist, wie wir sahen, um aus Gott, weil Gottes Wesen selber ἀγάπη ist; eben so letzte Begründung wird nun ausdrücklich ausgesprochen: Gott ist Liebe. Das heißt nun nicht, er ist gütig (Socin, Grotius, Jensenmüller), auch wird nicht bloß κατ' αὐξήσιν (Zwingli, Müller) gesagt, Gott sei Liebe, „sicut hominem prostitutae pudentiae appellamus impudentiam“ (Bullinger), sondern (wie Calvin richtig erklärt) es ist Dei natura, zu lieben. Diese Action des liebenden Selbstmittheilens seines Wesens ist ihm also wesentlich wie jene Selbstausstrahlung, vermöge deren es p. 1, 5 heißt: φῶς ἐστίν, und schon dort haben wir gesehen, daß mit dem φῶς sowohl die ἀλήθεια als die ἀγάπη innerlich zusammenhängt. Man hat daher auch nicht bloß an die (von Calvin zufällig zunächst berücksichtigte) Liebe Gottes zur Creatur, sondern auch an die innergöttliche trinitarische Liebesaction in Vers 16 (Neander, Düsterdieck) zu denken **).

*) Daß ὅτι hier wieder eine Begründung einleitet, und nicht a mit daß übersetzt und von ἔγνω abhängig gemacht werden darf, geht dem Parallelismus mit V. 7 und aus der Wiederholung der Worte ἐδὲς hervor, und ist allgemein anerkannt.

**) Weil Luther sagt: Deus nihil est quam mera caritas, Calvin r: Dei natura est homines diligere, so spinnt Düsterdieck diese Verbalähnlichkeit des Ausdrucks zu der Behauptung aus, daß „die reformirten Alerger im Gegensatz zu den lutherischen“ kein Liebeswesen, sondern Liebeserweise Gottes erkannten und somit zwischen den lutherischen socinianischen in der Mitte ständen (!) Jeder Unbefangene sieht aber, die Objectsbeschränkung homines rein zufällig ist und aller Nachdruck

Bers 9—10 entwickelt nun der Apostel einen Gedank, welcher nicht mehr bloß dazu dient, uns zur Liebe zu ermahnen und zu entflammen, sondern welcher zugleich bereits dazu bestimmt ist, den innern Zusammenhang zwischen dem B. 7—8 genannten zweiten Kennzeichen des *πνεύματος τοῦ Θεοῦ* (der Liebe) und dem B. 2—3 genannten ersten (dem Bekenntnis des Kommensseins Jesu Christi im Fleische) an's Licht zu stellen. Eine neue Ermahnung zur Liebe wird allerdings B. 11 aus dem B. 9—10 gesagten abgeleitet, allein zu ihrer Begründung wäre nur das in neunten Verse gesagte notwendig gewesen; der zehnte Vers geht über den Zweck, B. 11 zu begründen, hinaus, und betont ein Moment, das schon in B. 10 lag, in solcher Weise, daß man deutlich sieht, der Apostel bereite schon hier die in B. 13—16 nachfolgende innerliche Verknüpfung jener beiden Kennzeichen vorbereiten.

Εν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν vor allem fragt sich, ob ἐν ἡμῖν mit ἐφανερώθη oder mit ἀγάπῃ zusammengehöre. Lectores nehmen Luther, Beza, Spener, Socin, Episcopius, Grotius, Piscator, Deausobre, Bengel, Rosenmüller, Luther an; es ist dies aber nicht nur (trotz Speners Gegenversicherung) allerdings sprachlich incorrect, da der Satz vor ἐν ἡμῖν wiederholt sein müßte, sondern hauptsächlich spricht dagegen, daß die Worte ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν keinen klaren Begriff geben. Daß man nicht (mit Luther, Beza, Spener u. a.) sagen dürfe, ἐν ἡμῖν stehe für εἰς ἡμᾶς, ist jetzt allgemein zugestanden. Bengel erklärt den Ausdruck durch eine Prägnanz, amor Dei, qui nunc in nobis est, im Widerspruch mit dem Context, welcher nicht von der in uns wirklichen, sondern von der in Christo objectiv geoffenbarten Liebe redet.

auf „natura“ liegt, womit eben die Action des Liebens als eine Wesen Gottes ausmachende hingestellt wird. Calvin wehrt sich dort nur gegen eine falsche „philosophia“, welche aus dieser Stelle in pantheistischer Weise die Folgerung zog, als ob Gottes Wesen in einem dunkeln, die Welt durchwaltenden Liebeswehen aufgehe, und als ob in diesen Worten die essentia divina nach allen ihren Seiten beschrieben werden sollte, so daß man Gott das Attribut des selbstbewußten Willens und Wissens absprechen dürfte. Hiergegen ist Calvins Polemik an jener Stelle gerichtet, und hieraus will seine Ausdrucksweise begriffen werden.

ither gibt dem ἐν ἡμῖν die Bedeutung „an uns“, ἡ ἀγάπη
 ὁ Θεοῦ ἐν ἡμῖν wäre sonach die an uns sich manifestrende
 Liebe; es werde (sagt er) „nicht die Richtung auf das Ziel,
 sondern das Verweilen beim Ziele“ hervorgehoben, ähnlich
 e B. 16. Allein B. 16 ist nicht von der objectiv in der
 andung Christi geoffenbarten Liebe allein, sondern auch von
 m μένειν Gottes in uns die Rede, und deshalb heißt ἐν dort
 ht an, sondern in. „Liebe Gottes an jemand“ kann über-
 upt nicht gesagt werden. — Wir müssen daher (mit Zach-
 ann, Baumgarten-Crusius, Winer und Düsterdieck) ἐν ἡμῖν
 m Verbum ἐφανερώθη beziehen. Nun aber muß ἐν ἡμῖν mit
 e uns übersetzt werden; nun ist diese Uebersetzung möglich;
 un so wenig substantivisch von der „Liebe Gottes an jemand“
 redet werden kann, sowohl kann gesagt werden, Gott offenbare
 ine Liebe an jemanden. Was die Einrede Huthers, daß der
 igende Satz mit ὅτι „Schwierigkeit mache“, wolle, ist nicht
 zusehen. Indem Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat,
 amit wir leben sollen, hat sich an uns seine Liebe mani-
 firt. Wie aber diese Uebersetzung von ἐν durch an jetzt möglich
 t, so ist sie auch nothwendig; denn die Bedeutung in paßt
 icht, da hier nicht von einer Offenbarung der Liebe Gottes in
 unserm Innern die Rede ist.

· Ἐν τούτῳ weist vorwärts auf die Worte: ὅτι τὸν υἱὸν
 ὁ τοῦ κλ. Als den eingeborenen, d. i. einzigen (vgl.
 v. Joh. 1, 14 und 18; 3, 18), bezeichnet ihn der Apostel, um
 e Größe und Tiefe der Liebe des Gottes hervorzuheben, welche
 ht allein den eigenen, sondern überdies den einzigen (nach
 ahl und Wesen einzigen) Sohn dahingibt, um uns aus dem
 ode zu retten. Zu ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον vgl. Ev. Joh.
 17; 10, 36 und 17, 4—5; schon der Ausdruck an sich in-
 wirt die Lehre von Christi Präexistenz und Gottheit. Ἰνα
 ἴσωμεν δι' αὐτοῦ, ζῆν ist der umfassende Gegensatz gegen
 n θάνατος, in den die Menschheit durch die Sünde gefallen,
 l. oben Kap. 3, 14 und das dort bemerkte. Die erste Person
 etet allerdings auf die Christen, die Gläubigen, nur
 rd der Gegensatz gegen die Ungläubigen hier in keiner
 eise betont, sodaß die prädestinationische Lehre, daß Christus
 aliter nur für die Ausgewählten in die Welt gekommen sei,

an dieser Stelle keine Stütze findet. Der Nachdruck liegt nur auf dem Begriffe „leben sollen.“

Vers 10 betont nun Johannes, daß die Liebe darin besteht — nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat. Zuerst ist zu fragen, was die Worte heißen und wie sie zu construiren sind, sodann, was sie an dieser Stelle sollen. Ἡ ἀγάπη wird ganz allgemein hingestellt (Sachmann, Baumgarten-Crusius, Meander, Düsterdieck) und es ist geradezu unlogisch, wenn Zwingli, Bullinger, Calvin, Grotius, Beausobre, Spener, Lücke, Sander, de Wette, Brückner u. a. ἡ ἀγάπη hier durch „die Liebe Gottes zu uns“ erklären; denn der Ausdruck: „die Liebe Gottes zu uns bestehe nicht in unserer Liebe zu Gott, sondern in der Liebe Gottes zu uns“ wäre doch die schrecklichste Blattheit gewesen. Wozu hätte der Apostel zu sagen gebraucht, was sich von selbst verstand? — Nein, ganz allgemein redet er von dem Wesen der Liebe überhaupt, und spricht den tiefen und für's folgende wichtigen Gedanken aus, daß alles Lieben (wobei dem Context nach natürlich, ebenso wie schon zu 2.1 bemerkt worden, nur an wahres, selbstsuchtloses Lieben zu denken ist) nicht darin steht, d. h. wurzelt, daß wir Gott geliebt haben, sondern darin, daß er uns geliebt hat. Die Liebe hat ihren Wesen nach ihren Quell in der Liebe Gottes zu uns, nicht in unserer Liebe zu Gott, das ist des Apostels Gedanke. Sie ist ihrem Wesen nach nicht ein vom Menschen ausgehendes Emporstreben zu Gott, sondern eine von Gott ausgehende, und dadurch die Menschen entzündende Flamme; ihrem Wesen nach also göttlich und aus Gottes Wesen quellend. „Unsere Liebe ist nichts als das Erzeugniß und Abbild der vollkommenen Liebe Gottes“ (Düsterdieck) und zwar eben jener Liebe, die er in der Sendung seines Sohnes manifestirt hat. Die Worte ἐν τούτῳ ἐστὶν sind somit schon erklärt; „die Liebe ist in dem, daß“ u. heißt: sie hat ihre wesentliche Existenz (und somit den Quell und die Wurzel ihres Seins) in dem, daß u. οὐχ ὅτι steht nicht für ὅτι οὐχ (Grotius, Lange), denn das wäre von vornherein nonsense, zu sagen, die Liebe stehe darin, daß wir Gott nicht geliebt haben; auch zeigt ja der Gegensatz ἀλλ' ὅτι, daß οὐχ nicht zu ἠγαπήσαμεν gehören kann, sondern daß das erstere ὅτι von οὐχ abhängt. Noch verkehrter ist es

mit Meher u. a. οὐχ ὅτι . . . τὸν Θεὸν für ein Sätzchen zu halten, welches von dem ἄλλ' ὅτι abhängig, und nur des Nachdrucks wegen vorangestellt wäre, sodaß man zu construiren hätte: „darin steht die Liebe, ὅτι — ὅτι οὐχ ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεὸν — αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς (d. h. weil, während wir Gott nicht liebten, er gleichwohl uns geliebt hat).“ Was sollte denn dann das ἄλλὰ?! Ganz einfach und ohne die mindeste Schwierigkeit construirt sich vielmehr der Satz (nach Lücke, de Wette, Düsterdieck, Luther, u. a.) so, daß man nach οὐχ ein ἐν τούτῳ zu suppliren hat, wovon das erste ὅτι, und nach ἄλλὰ ein zweites ἐν τούτῳ, wovon das zweite ὅτι abhängt. Nachdem der Apostel angehoben hatte, positiv zu sagen, worin die Liebe bestehe, unterbricht er sich, indem er vorher noch sagt, worin sie nicht bestehe. „Darin steht die Liebe — nicht (darin), daß wir Gott geliebt haben, sondern (darin) daß er uns geliebt und seinen Sohn zur Sühne für unsere Sünden gesandt hat.“*) Ἰλασμός heißt nicht „Versöhnung“ (wie Düsterdieck übersetzt), sondern „Sühne“; Versöhnung, reconciliatio, ist καταλλαγή; Ἰλασμός dagegen ist expiatio, dasjenige, wodurch es Gott, der gegen die ungesühnte Sünde seine ὀργή manifestiren muß, ermöglicht wird, dieser seiner ὀργή ein Ende zu machen, und sich ἡσυχὰς gegen den Menschen zu verhalten. Vgl. oben den Excurs zu Kap. 1, 9, und die Bemerkung zu Kap. 2, 2.

Und nun läßt sich auch leicht einsehen, zu welchem Zwecke Johannes diesen Gedanken B. 10 ausgeführt und betont hat, daß die Liebe ihrer wesentlichen Existenz nach nicht in unserer Liebe zu Gott, sondern in der Liebe Gottes zu uns wurzle. Es dient dies zur vorbereitenden Grundlage für den B. 13—16 zu gebenden Nachweis, wie die beiden Kennzeichen des πνεῦμα Θεοῦ — das Bekenntniß der Menschwerdung Jesu Christi, und die Liebe — innerlich und organisch zusammenhängen. Die Liebe ist nichts schlechtthin anderes, von jenem Bekenntniß verschiedenes und ablösbares; die Liebe ist ihrem Wesen nach nicht ein im

*) Keiner Widerlegung bedürftig ist die Constructionsweise von Zachmann: „Darin steht die Liebe: Nicht weil wir Gott geliebt haben sondern weil er uns geliebt hat, hat er auch (!) seinen Sohn gesandt.“

Thun und Verhalten und Wollen des Menschen wurzelnd, nicht ein vom Religiösen ablösbares bloß-ethisches; sie ist vielmehr ihrem Wesen nach ein Act Gottes, ein Ausfluß des Wesens Gottes, der seinem Wesen nach Liebe ist (V. 8); die (wahre) Liebe wurzelt in der Liebe Gottes zu uns, und die Liebe Gottes zu uns wiederum ist keine körperlos vage, sondern hat sich verkörpert und concentrirt und manifestirt in der Sendung seines eingeborenen Sohnes zu unserer Entsühnung. Wer diese Centralthat der Liebe Gottes zu uns noch nicht erkannt und erfahren hat, der hat die Liebe Gottes zu uns noch nicht erkannt und erfahren und ist noch nicht von ihr entzündet, und wer noch nicht von der Flamme dieser Liebe Gottes zu uns entzündet ist, der hat am Wesen der Liebe überhaupt noch keinen Theil; dem lieben zu wollen aus sich heraus ist falsche unechte Liebe; die Liebe, die nicht in der Liebe und Liebesthat Gottes ihren Quell hat, ist keine Liebe. So hat also Johannes hier bereits gezeigt, daß wahres ἀγαπᾶν gar nicht existiren kann ohne den Glauben an die Menschwerdung Jesu Christi, und daß wer diese leugnet, an der ἀγάπη keinen Theil haben kann, d. h. mit andern Worten, daß jene beiden Kennzeichen wirklich organisch aufs engste zusammenhängen, und das zweite derselben, die Liebe, sich gar nicht finden kann, wo das erste fehlt.

Daß aber auch das erste, der Glaube an die Liebesthat Gottes in der Sendung Jesu Christi nicht sein kann ohne das zweite, zeigt er Vers 11—12; nur daß er hier (der Natur der Sache gemäß) den theoretischen Nachweis in der Form einer Verpflichtung ausspricht (ähnlich wie a. V. 7 die Einführung des zweiten Kennzeichens in der Form einer Ermahnung begonnen hatte), und daher auch die herzliche Anrede ἀγαπητοί wiederholt, welche demnach hier nicht zur Einleitung eines neuen Abschnitts (wie sich ja denn auch V. 11 logisch aufs engste an V. 9 schließt) sondern nur eines neuen Gedankengliedes dient.

Vers 11 hat die Gestalt einer logischen Folgerung. „Wenn Gott uns so sehr geliebt hat, so sind auch wir schuldig, uns einander zu lieben.“ Das Mittelglied zwischen der Prämisse und der Folgerung ist jedoch ausgelassen, aber nicht um vom Les-

fürlich supplirt zu werden, sondern weil Johannes im Sinne dasselbe V. 12 nachzubringen.

Vers 12 wird freilich verschieden aufgefaßt. Nach der Meinung von Zwingli, Bullinger, a Lapide, Düsterdieck und Luther nen die Worte $\tau\epsilon\delta\epsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\delta\epsilon\lambda\varsigma\ \pi\acute{\omega}\tau\omicron\tau\epsilon\ \tau\epsilon\delta\acute{\epsilon}\alpha\tau\alpha\iota$ (in welchen $\epsilon\alpha\tau\alpha\iota$ nicht das geistige Schauen oder Erkennen, wie Neander Sander meinen, bezeichnen kann, was gegen V. 7 wäre, sondern nur das leibliche, sodaß hier einfach die Unsichtbarkeit Gottes ausgesprochen, nicht aber eine Unerkennbarkeit Gottes (V. 7) die Stellung eines Concessionsatzes ein. „Zwar Gott unsichtbar, aber wenn wir einander lieben, bleibt er uns desto weniger in uns.“ Allein dieses logische Verhältniß Concession würde nur dann einen Sinn haben, wenn es an sich betrachtet für ein sichtbares Wesen leichter wäre, in uns zu sein, als für ein unsichtbares. Wir müssen daher der andern Auffassung (Calvin, Horneus, Lange, Rüke) entschieden den Vorzug geben. Johannes will erläutern, wiefern aus der Liebe Gottes zu uns unsere Verpflichtung zur gegenseitigen Liebe untereinander folge. Gott selber seiner Person nach ist uns unsichtbar, sodaß wir ihm unmittelbar unsere Gegenliebe und Unsichtbarkeit factisch kundthun könnten; eben darum haben wir eine andere Gelegenheit, ihm unsere Liebe kundzugeben, als in dem Maße, wie wir diese unsere Liebe an denen beweisen, in denen Gott unsichtbar wohnt, und wiederum wohnt er eben in denen unsichtbar, in denen sein Wesen (und das ist eben die Liebe) wohnt. Es ist also dies der Gedanke unsers Verses: Weil (nicht: obwohl, sondern: weil) Gott unsichtbar ist, so kann sich sein Bleiben in uns (nicht durch ein sichtbares Erscheinen Gottes in uns, sondern) nur dadurch zeigen, daß sein Wesen (dasselbe Wesen, welches er in der Hingabe des Eingeborenen gegen uns manifestirt hat) sich auch in uns und unserm Thun und Gesinntsein zeigt, und daß auch wir diese hingebende Liebe beweisen. Und somit ist erläutert, warum (V. 10) aus Gottes Liebe zu uns die Verpflichtung folgt, daß wir einander lieben müssen; wir können unsere Gegenliebe gegen den Unsichtbaren ja nur bezeugen, indem wir (in dem sichtbaren Verhältniß, in welchem wir stehen, also im Verhältniß zu den Menschen) den Wiederwärtigen des Wesens Gottes oder vielmehr unser Durchdrungensein

von diesem Wesen manifestiren. *Kai ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν*, so liest cod. A, Vulgata u. a.; dagegen stellt cod. B die Worte *ἐν ἡμῖν* vor *ἐστίν*. Der Sinn bleibt der gleiche. Der Ausdruck erklärt sich ebenso wie Kap. 2, 5. *Ἡ ἀγάπη αὐτοῦ* ist weder 1) einseitig die Liebe Gottes zu uns (Calov, Spener, Sander, Besser) denn diese kann nicht a) dadurch eine in sich vollendete sein, daß wir einander lieben, noch b) unter der Bedingung eine in sich vollendete sein, daß wir einander lieben (denn nach V. 10 geht ja die vollendete Liebe Gottes all unserm, stets unvollkommen bleibenden Lieben vorher und liegt ihm zu Grunde). Noch auch kann 2) die *ἀγάπη αὐτοῦ* einseitig unsere Liebe zu Gott sein (Calvin, Grotius, Paulus, Baumgarten-Crusius, Riße, de Wette, Düsterdieck, Luther); denn in diesem Falle war das *ἐν ἡμῖν* eben überflüssig, als es im ersten Falle unpassend war. Vielmehr bezeichnet 3) *ἡ ἀγάπη αὐτοῦ* hier, wie Kap. 2, 5, das gegenseitige Liebesverhältniß zwischen Gott und uns (*Zwingli* *Est itaque certissimum amicitiae foederis et conjunctionis Dei signum dilectio et caritas christiana mutua*. Bussinger: *inde spiritus ille caritatis utrumque conjunxit, homini Deum et hominem; caritas itaque christiana certissimum signum est gratiae divinae, amicitiae et conjunctionis*.) Und nun hat das *ἐν ἡμῖν* vortrefflich seine Stelle. Dies Liebesverhältniß zwischen uns und Gott ist von Seiten Gottes von vornherein ein vollendetes; es wird uns ist aber auch in uns ein vollendetes, wenn wir einander lieben. (Ganz analog war der Gedank Kap. 2, 5.)

V. 13—16 werden nun die beiden Kennzeichen — das Bekenntniß Jesu Christi des im Fleische erschienenen V. 2—3 und die Liebe V. 7 fg. — in ihrer organischen Einheit zusammengefaßt. *Ἐν τούτῳ* V. 13 weist, wie sich aus dem Satze von selbst ergibt, nicht auf das V. 11—12 gesagte, auf die Liebe, zurück (in welchem Falle V. 13 überdies eine bloße tautologische Wiederholung von V. 12 sein würde) sondern auf den Satz *ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν* vorwärts. Daran, daß uns Gott von seinem Geiste gegeben hat, erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns. Hier wird nun zunächst dem soeben genannten Kennzeichen ein

ἀγαπῶμεν ἀλλήλους das Kennzeichen: ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος κλ. substituiert, und hiermit angedeutet, daß das Stehen in der Liebe oder das Ueben der gegenseitigen Liebe ein Erfolg und somit selbst wieder ein Kennzeichen des πνεύμα θεοῦ sei. Und es wird somit das zweite Kennzeichen, die Liebe, ebenso für ein Kennzeichen des πνεύμα θεοῦ erklärt, wie in der ersten Gedankengruppe B. 1—6 das Bekenntniß der Menschwerdung für ein Kennzeichen des πνεύμα θεοῦ erklärt worden war. Allein sowie Johannes hiermit das πνεύμα θεοῦ zu beiden Kennzeichen, auch zum zweiten, in Verbindung gesetzt hat, geht er auch alsbald B. 14 dazu über, die beiden Kennzeichen in Beziehung zueinander zu setzen und in ihrem organischen Verwachsensein darzustellen, ein Moment, wozu er schon B. 9—10 vorbereitend den Grund gelegt hatte.

Vers 14—15 bezeugt er, geschaut zu haben, daß der Vater den Sohn als Erlöser der Welt gesandt habe, und wiederholt den Satz von B. 2—3, daß das Bekenntniß, daß Jesus Gottes Sohn sei, das Kennzeichen des Bleibens in Gott (was nach B. 13 identisch ist mit dem Kennzeichen des Besitzes des πνεύμα θεοῦ) sei. Sofort B. 16—17 setzt er dies aber in innere Beziehung zur Liebe. In diesem Bleiben Gottes in denen, die Christum bekennen, haben wir eben (nach B. 9—10) die in uns wirkende Liebe Gottes erkannt und geglaubt, haben erkannt, daß Gott Liebe ist, und so folgt daraus unmittelbar, daß das Bleiben in der Liebe ein Kennzeichen des Bleibens in Gott ist.

Kαὶ ἡμεῖς B. 14 bezeichnet, als Subject zu τεθεσµεθα καὶ μαρτυροῦμεν, den Apostel und seine Mitaugenzeugen der Erscheinung Jesu Christi im Fleische. Θεᾶσθαι bezeichnet, wie B. 12, das leibliche Schauen, ohne daß jedoch dies Wort mit absichtlicher Rückbeziehung auf B. 12 gebraucht wäre. Ueber μαρτυροῦμεν vgl. das zu Kap. 1, 2 bemerkte. Der Satz ὅτι ist klar; es ist eine gekürzte Wiederholung des Gedankens von B. 9; μο-νογενῆ bleibt diesmal hinweg, und der Satz ἵνα ᾔσωμεν δι' αὐτοῦ wird in die Apposition σωτῆρα τοῦ κόσμου! zusammengefaßt. Der κόσμος wird als Object des σώζειν (ähnlich wie B. 9) genannt, weil die zu rettende, zu erlösende Menschheit eben die noch nicht erlöste, noch im Bann der Sünde

und des Todes liegende, also genau das ist, was in dem Neuen Testament und speciell bei Johannes als $\delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ bezeichnet wird. Wo es sich um den allgemeinen Zweck der Menschwerdung Christi handelt, um die Erlösung, da kann als das erlösende Object schlechterdings nur die unerlöste Welt hingestellt werden. Es konnte (mit andern Worten) vernünftigen Weise nicht gesagt werden, Christus sei „der Erlöser der Erlösten“, denn auch die jetzt Erlösten haben nur sofern sie zuvor Unerlöste, also $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ waren, des Erlösers bedurft. Mit der Frage, ob Christus gekommen sei, mit der Absicht, alle Glieder dieser unerlösten Welt, oder nur einen Theil derselben zu erlösen, hat diese Redeweise gar nicht das entfernteste zu schaffen, und es ist ebenso verkehrt, wenn Düsterdiebst unsere Stelle im universalistischen, als wenn prädestinationianische Theologen das in V. 9 im particularistischen Interesse ausbeuten wollen.

Vers 15 wird das Bekenntniß von V. 2—3 ebenfalls in zusammengezogener, gekürzter Form recapitulirt: $\acute{o}\tau\iota \text{ } \text{'}\text{I}\eta\sigma\upsilon\varsigma \text{ } \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \text{ } \delta \text{ } \nu\lambda\acute{o}\varsigma \text{ } \tau\omicron\upsilon \text{ } \text{'}\text{D}\epsilon\omicron\upsilon$. Indessen auch in dieser gekürzten Form tritt der Gegensatz gegen die cerinthische Gnosis immer noch in voller Schärfe hervor. Nach Cerinth war weder der Mensch Jesus mit dem Aeon Christus identisch, noch der letztere als Gottes Sohn anerkannt. Wichtig ist übrigens diese kürzere Formulirung der $\delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ gerade für unsere Zeit. Wir haben an ihr eine authentische Interpretation der Formulirung von V. 2—3; sie geht in dem Ausdruck $\nu\lambda\acute{o}\varsigma \text{ } \tau\omicron\upsilon \text{ } \text{'}\text{D}\epsilon\omicron\upsilon$ (welcher durch V. 9 und 14 vorbereitet ist) über die Fassung in V. 2—3 hinaus, und wir ersehen, daß diejenigen gründlichst im Unrecht sind, welche, anstatt V. 2—3 im Sinne von V. 15 zu interpretiren, vielmehr aus dem — in unjohanneischem Sinne aufgefaßten — Buchstaben von V. 2—3 die Behauptung herauspressen: es sei keineswegs nöthig, die Gottheit Jesu Christi zu bekennen; wer nur bekenne, daß Jesus Christus als Mensch zum Heile der Welt erschienen sei, der müsse als echter Christ anerkannt werden. Nach Johannes wahrlich nicht!

Vers 16 schließt sich auf engste an V. 15. Es ist daher verfehlt, wenn Luther u. a. behaupten, $\kappa\alpha\iota \text{ } \eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ stehe dem $\kappa\alpha\iota \text{ } \eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ in V. 14 parallel, und umfasse wiederum nur die Apostel. V. 14 hatte ja Johannes gar keine Scheidewand zwischen Augen-

zeugen und Nichtaugenzeugen des Lebens Jesu einzuführen im Sinne, sondern aller Nachdruck lag auf dem Prädicatsbegriff *τε-
δεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν*; die Gewißheit der Heilsthatsache will er hervorheben („wir haben geschaut und bezeugen“) nicht aber einen Unterschied zwischen den Lehrenden und Lernenden markiren („wir haben geschaut und bezeugen, ihr aber habt's nicht selbst geschaut, sondern müßt es auf unser Zeugniß hin annehmen.“) Nur unwillkürlich ergibt sich V. 14 aus dem (allein betonten) Prädicatsbegriff, daß das Subject „wir“ dort der Natur der Sache nach von den Zeugen des Lebens Jesu zu verstehen ist. Hat Johannes nun V. 14 keinen Unterschied zwischen den Lehrern und Hörern eingeführt, so kann ein solcher Unterschied auch nicht bis in den 16. Vers nachwirken (folgerichtig müßten sonst auch die *ἡμεῖς* V. 17 von den Augenzeugen allein verstanden werden!) Vielmehr erhält unser *καὶ ἡμεῖς* seine Bestimmtheit durch die Beziehung auf das *ὅς ἐν* V. 15. Es ist ganz analog dem *ὑμεῖς* V. 4, welches auf das *πάν πνεῦμα* ὁ V. 2 u. V. 3 folgt. Nachdem der Apostel V. 15 den allgemeinen Satz aufgestellt hat, daß, wenn Jemand Jesum bekenne, Gott in ihm bleibe, so thut er nun den Ausspruch, daß bei „uns“ d. h. ihm und seinen Lesern (Lücke, de Wette, Düsterdieck u. a.) eben dies der Fall sei.

Dies Gedoppelte also, daß „wir Jesum als Gottes Sohn bekennen, und daß demnach Gott in uns bleibt“, dies ist bei den „*ἡμεῖς*“ der Fall. Dieses Gedoppelte drückt nun aber der Apostel V. 16 in veränderter Form aus, nämlich mit den Worten: *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν*. Vor allem ist wichtig und bedeutungsvoll, daß jenes Bekennen der Gottheit Christi, welches das Bleiben Gottes in sich schließt, nunmehr als das Erkennen haben der Liebe, die Gott in uns hat, erscheint. Es erscheinen somit jene beiden Kennzeichen, die *ὁμολογία* V. 2—3 und die *ἀγάπη* V. 7 fg. in ihrer vollen Identität und organischen Durchdringung. Jenes Bekenntniß Jesu des Sohnes Gottes ist nach V. 1—6 und nach V. 14—15 kein bloß theoretisches Dogmatistiren, sondern durchaus der Erfolg und die Erscheinung eines Seins und Waltens Gottes in uns. Jenes Bekenntniß setzt nämlich nach V. 9—10 und V. 14—15 das

lebendige Erkenntnis haben, der in der Genbung Christi geoffenbart
 Liebe Gottes, — aber das lebendige reale Erkenntnis,
 d. h. das Ergreifen und Entzündetsein von dieser Lie-
 be daraus. (Hierdurch erklärt sich, wiefern B. 15 jenes Beken-
 niss mit dem Bleiben Gottes in uns identisch werden kann.)
 Somit ist das Stehen in jedem Bekenntnis (d. h. also: in
 Erkenntnis der Liebe Gottes und Entzündetsein von ihr, was
 somit das wesentliche Durchdringen sein von dem in uns Bleiben
 den Gott) nicht anderes als (B. 16) das „Erkenntnis
 der Liebe Gottes“ und zwar nicht bloß einer solchen Liebe,
 die er als eine Liebe zu uns, objectiv, in der Genbung Christi
 geoffenbart hat, sondern zugleich seiner Liebe, mit der er sich
 selbst entzündet hat, die er in uns entzündet hat, mittels der
 als seinem eignen Wesen er in uns wirksam ist. Dann
 schreibt Johannes τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. M.
 Spener, de Wette, Lücke, Olshausen, Luther: „durch an-
 klären zu wollen, ist, wie wir schon zu B. 9 gesehen haben, un-
 thunlich. „Liebe an Jemanden haben“ ist gar kein Begriff,
 schließt gar keinen Sinn in sich; die griechischen Worte des
 Apostels können unmöglich einen solchen Sinn haben, der wahr
 wäre. B. 9 hat ἐν von ἐκαστοῦ ἀποχαισθέντος abgehangen und war deshalb
 mit „an“ zu übersetzen; hier hängt es von ἔχει ab, und kann
 deshalb nicht mit „an“ übersetzt werden. Ἐν ἡμῖν kann auch
 nicht den Sinn haben, die Liebe als Gegenstand der Liebe
 Gottes hingustellen (Luther, Calvin, Beza, Calov, Grotius u. a.);
 denn dies müßte heißen πρὸς ἡμᾶς oder εἰς ἡμᾶς. Johannes
 hat einen guten Grund gehabt, ἐν ἡμῖν zu schreiben. Es ist
 seine Art nicht, die einzelnen Gedankenglieder in dialektischer
 Vermittelung aneinander zu reihen und auseinander zu entwickeln;
 dagegen wählt er seine Ausdrücke so tiefsinnig und so plastisch
 und ich möchte sagen: so krystallinisch, daß in einem einzigen
 Ausdruck eine ganze Reihe vorangegangener Intuitionen sich
 widerspiegelt und zusammengefaßt wird. So wird, wie wir
 oben ausführlich gezeigt haben, die ganze Reihe der B. 2—3,
 B. 9—10, B. 14—15 entwickelten Intuitionen zuletzt in unsern
 Ausdruck ἐκαστοῦ καὶ παντοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει
 Θεὸς ἐν ἡμῖν concentrisch zusammengefaßt. Indem wir Christum
 den menschengewordenen Sohn Gottes erkannt und geglaubt haben

den wir die Liebe Gottes erkannt und geglaubt; indem dies kennen und Glauben aber kein subjectiv theoretisches Thun, sondern eine Wesensmanifestation Gottes in uns, ein Wirken, Wollen und Sein Gottes in uns, ist, haben wir nicht etwa bloß die Liebe, die Gott zu uns hat, sondern sein Lieben, das er uns übt, erkannt. 'Η ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν ist etwas anderes als eine Exposition des Begriffes des Liebesverhältnisses zwischen Gott und uns, welchem wir Kap. 2, 5 soeben wieder Kap. 4, 12 begegnet sind. Dies Liebesverhältnis besteht nämlich nicht (wie etwa das zwischen zwei Menschen) darin, daß A den B, Gott den Menschen, und wiederum den A, der Mensch Gott liebt, sodaß sich beide als gegenseitig einander liebend gegenüber und al pari stünden, sondern (vgl. oben 10 und unten B. 19) darin, daß Gott sein Wesen, die Liebe, tatsächlich an uns geoffenbart hat, und dadurch in uns die Liebe entzündet, also daß, wenn wir (ihn und die Brüder) lieben, im Grunde nicht wir es sind, die da lieben, sondern Gott es ist, der in uns liebt, in uns τὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἔχει. (Wir haben bestenfalls die Idee des Apostels erfaßt.) — Das γινώσκω und πιστεύω gehört untrennbar zusammen; das γινώσκω ist nicht jenes theoretische theologische Erkennen, von welchem der Satz gilt: fides praecedat intellectum, sondern es ist γινώσκω im specifisch johanneischen Sinn (wie Kap. 2, 3; 13; 4, 7), jenes Durchdrungen- und Erleuchtet- und Entdeckt-werden von Gottes Wesen, welches mit dem πιστεύω identisch zusammenfällt; und ebenso sehr Wurzel als Erfolg der Fides ist. Der Apostel hätte eben deshalb allenfalls auch bloß ὡμαμεν schreiben können; er fügt aber hinzu πεπιστεύκαμεν, um es recht deutlich hervortreten zu lassen, daß das πιστεύω, die receptive Hingabe an Gott, nicht etwa nur die primitive Fides oder das Anfangsmoment, sondern von unserer Seite die dauernde immanente Grundlage jenes Liebesverhältnisses zwischen uns und Gott ist.

Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν; καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ, diese Worte machen zum Ausdruck den Begriff der ἀγάπη, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν und die organische Verknüpfung des Bekenntnisses mit der Liebe, noch einmal klar. Die Liebe, die Gott in uns hat, erkennen, schließt

beides in sich: 1) die Liebesthat Gottes in der Sendung Christi erkennen. (V. 9 u. 15) und 2) in diesem Wesen Gottes, der Liebe ist, selber stehen und bleiben. Natürlich ist in diesen Worten nicht von der Bruderliebe allein (Elicke) sondern von der Liebe schlechthin (Sander, Düsterdieck, Luther) die Rede. „In der Liebe bleiben“ heißt auch gar nicht bloß: im Lieben der Liebe, oder in der Gesinnung der Liebe verharren, sondern es heißt: im Wesen der Liebe bleiben, und schließt beides in sich, sowohl daß wir in der Liebe Gottes zu uns, im Glauben an Gottes Liebe, als daß wir in der Gesinnung der Liebe zu Gott und den Brüdern bleiben. — Nur wenn die Worte in dieser Allgemeinheit gefaßt werden, schließt sich V. 17 zwanglos an.

V. 17 — 19 beginnt nun die praktisch paränetische Ausführung, welche sich bis Kap. 5, 2 fortsetzt, um dann, ohne eigentlichen Einschnitt, durch den Uebergangsgedanken V. 3 zu dem letzten Hauptabschnitt überzuleiten. Wie und welcher Gestalt an dem Doppelt Kennzeichen (des Bekenntnisses Jesu des Sohnes Gottes und der Liebe) das Vorhandensein des Geistes Gottes erkannt werde, das führt uns Johannes aus, und zwar so, daß V. 17 — 19 wieder das erste, mehr dogmatische Kennzeichen — jedoch nicht mehr in seiner reindogmatischen Gestalt, wie oben V. 2 — 3, sondern jetzt in der Bezogenheit auf die ἀγάπη Jesu, die es V. 13 — 16 erhalten hat — ins Auge gefaßt wird, V. 20 — Kap. 5, 2 aber das zweite Kennzeichen, die Liebe zu den Brüdern.

Vers 17. Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μετ' ἡμῶν κλ. Vor allem fragt sich, ob μετ' ἡμῶν zum Verbum zu beziehen ist (Düsterdieck), wo man dann übersetzt „die Liebe vollendet sich bei uns“, oder ob μετ' ἡμῶν zum Nomen ἡ ἀγάπη gehört, welches hier (im Unterschiede von V. 7) grammatisch statthast ist, da zwischen ἀγάπη und μετὰ nichts trennendes in der Mitte steht (vgl. 2 Cor. 7, 7; Col. 1, 4 und 8; Eph. 1, 15 u. a. Winer, Gramm. §. 19, 2). Ersteres ist durchaus unstatthast, da die Präposition μετὰ die Bedeutung inter unter hat, und somit eine Vielheit von Dingen oder Personen ausdrückt, zwischen und unter denen etwas stattfindet; eine Bedeutung, welche zu dem Verbum τετελείωται schlechter-

ugs nicht paßt. Es gibt keinen Sinn zu sagen: „die Liebe endet sich unter uns, in unserer Mitte“. Hätte der Apostel an Gedanken ausdrücken wollen, daß „bei uns“ d. i. unsererseits, auf unserer Seite, die Liebe sich vollende, so hätte er ἐνreiben müssen. — Eher ließe sich die Bedeutung inter hören, wenn man μετ' ἡμῶν zum Nomen zieht; so hat Rücke in der letzten Auflage erklärt: die Liebe, die wir unter uns haben, d. h.

gegenseitige Liebe, vollendet sich u. s. w. Allein dies paßt nicht in den Context; denn die gegenseitige Bruderliebe kann nicht in der Freude am Tage des Gerichts vollenden. Die richtige Erklärung geben Benson und Kistli, wenn sie lären: „die Liebe (Gottes) mit uns“, d. i. die Liebe, die zwischen Gott und uns besteht; also eben jenes Liebesverhältniß, von welchem schon B. 12 und soeben B. 16 die Rede gewesen. Nicht mit Unrecht (wie ein Machtspruch von Düsterröck hauptet) sondern mit vollem Rechte kann man sich hierfür auf Cor. 13, 13 „die Liebe Gott sei μετ' ὑμῶν“ berufen, und wenn Luther gegen Kistli's Erklärung anführen zu sollen meint, daß „Johannes nie Gott und Menschen in ἡμῆς zusammenfasse“, trifft dies unsere Erklärung nicht im mindesten, da wir interpretiren: „die Liebe Gottes mit uns“, und ἡμῖν sonach allein auf

Menschen beziehen. Die Frage, ob nun mit der Liebe einzig die Liebe Gottes zu uns (Calvin, Luther, Grotius, Calov, Linder u. a.) oder (was ganz contextwidrig ist) einseitig unsere Liebe zu Gott (Neander) und den Brüdern (Socin, Rücke, Düsterröck) gemeint sei, fällt bei der richtigen Erklärung von selbst hinweg.

Das Liebesverhältniß Gottes mit uns — so bezeichnet hier Johannes recht ausdrücklich als ein gegenseitiges Verhältniß, und zwar zunächst und hauptsächlich nach der von Gott ausgehenden Seite, da er diesmal nicht ἐν, sondern μετὰ im Sinne von 2 Cor. 13, 13 schreibt — dies Liebesverhältniß also wird vollendet ἐν τούτῳ ἵνα παρόρησιν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρῃ τῆς δόξης. Spener, Lange, Rosenmüller, Bengel u. a. haben ἐν ἵπῳ rückwärts auf die Schlußworte von B. 16 καὶ ὁ μένων κλ. gezogen; mit Unrecht, denn es gibt weder die theoretische Aussage, daß die Liebe im „Bleiben in der Liebe“ sich vollende, noch einen befriedigenden Sinn, noch würde an diese theoretische

Belehrung sich der Absichtszug ὅτι καὶ in logischer Weise anschließen. Beza, Socin, Grotius und Beaufobre haben ὅτι καὶ auf die Worte ὅτι καὶ ὁὕτως καὶ bezogen, wobei aber ein von johanneischen Stil absolut fremdes Hyperbaton angenommen werden muß. Alle diese Künsteleien sind unnöthig, da Johannes auch Es. Joh. 15, 8 auf ὅτι καὶ ὁὕτως καὶ folgen läßt. Ueber dies johanneische ὅτι ist obnedies schon oben zu 3, 11 und 23 das nöthige bemerkt worden. Wir haben nicht (mit Episcopius, Hofenmüller, Bengel, Paulus) ὅτι durch Gott oder (mit Benson, Piscator) durch ὁὕτως zu erklären, sondern nach Analogie jener früheren Stellen zu übersetzen: „Darin ist die Liebe (Gottes) mit uns vollendet, daß wir Zuversicht haben sollen am Tage des „Gerichts“. Das heißt darin, daß da Wille Gottes, daß wir am Tage des Gerichts Zuversicht haben sollen, sich uns innerlich kundthut und als eine Macht (der Zuversicht) in uns (schon jetzt) erweist, zeigt sich das Liebesverhältniß Gottes mit uns als ein vollendetes. (de Wette, Santa, Besser, Dästerdieck, Luther.) Nicht aber darf man erklären: „Darin, daß wir am Tage des Gerichts Zuversicht haben sollen (= werden),“ wird sich (bereinst) das Liebesverhältniß Gottes mit uns vollenden“; denn dagegen spricht das Perfectum τετελεσται . Ueber die $\text{ἡμεῖς τῆς ἀπολαύσεως}$ vgl. Kap. 2, 28.

Darin hat sich das Liebesverhältniß Gottes zu uns vollendet, daß wir es wissen, fühlen, es innerlich bereits erleben und erfahren, daß wir dem Richterstuhl Christi nicht mit Bittern, sondern mit freudiger Zuversicht entgentreten sollen. Die Liebe ist also nicht etwa bloß ein äußerliches Merkmal der Gotteskindschaft, sondern sie selber vollendet sich in der Zuversicht des Ausblicks zu Gott, in welchem sie nicht mehr den Richter, sondern den versöhnten Vater — zu Christo, in welchem sie nicht den Richter, sondern den ὁὕτως sieht.

Daran schließt sich die Erläuterung oder Begründung: $\text{ὅτι, καὶ ὁὕτως ἐκεῖνός ἐστιν, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ}$. Ἐκεῖνός geht jedenfalls (analog wie Kap. 2, 6) nicht auf Gott (Augustin, Calov, Beza, Castalio) sondern auf Christus. Ἐκεῖνός weist hier auf B. 14 — 15 zurück, wie Kap. 2, 6 auf Kap. 2, 1. Im übrigen bieten aber diese Worte ziemlich viele und

soße Schwierigkeiten dar. Es will nicht recht klar werden, wie es, sei es zur Erläuterung, sei es zur Begründung des voranstehenden dienen. Vor allem fragt sich, ob der Vergleichungspunkt zwischen uns und Christo in den Worten ἐν τῷ κόσμῳ αὐτῷ liege, d. h. ob man zu interpretiren habe: „denn wie jener es ist, so sind auch wir in der Welt“ = denn wie jener in der Welt ist, so sind auch wir in der Welt. Was gegen diese Erklärung bedenklich macht, ist erstlich schon die sprachliche Beschaffenheit des Satzes. Entweder sollte man erwarten, daß die Worte ἐν τῷ κόσμῳ αὐτῷ in das erste Glied, vor ἐστὶν, gestellt wären, oder es hätte ἐστὶν ganz wegfallen und gesagt sein müssen: ὅτι, καθὼς ἐκεῖνος, καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ κόσμῳ αὐτῷ ἐσμέν. Doch diese Schwierigkeit läßt sich überwinden, wenn man nur ἐστὶν sich als unbetont, und die Worte ἐν τῷ κόσμῳ αὐτῷ als mit Nachdruck ans Ende gestellt denkt. Sodann weiteus aber entsteht kein passender Gedanke: Ἐστὶν für ἦν zu nehmen (mit a Lapide, Grotius, Galov, Rickli u. a.) ist man durch nichts berechtigt. Stünde ἦν, so würde sich der sehr passende Gedanke ergeben: „Sowie einst Christus in der armen Welt sich befand, so befinden wir uns jetzt in ihr, und sehen also der ἡμέρα κλάσεως als unserer Befreiung nicht mit Angst, sondern mit freudiger Zuversicht entgegen; der Richter, der kommen wird, wird ja nicht als unser Feind, sondern als der Feind der Welt und als unser Erlöser und Befreier kommen.“ — Allein das Präsens ἐστὶν scheint uns diese Erklärung zu verbieten. „Wie jener ist“ sagt der Apostel; nun ist aber Christus seit seiner Himmelfahrt nicht mehr in dieser sichtbaren Welt (Col. 3, 1—2); als „in der Welt sein“ kann also unmöglich als tertium comparationis zwischen ihm und uns aufgeführt sein.

Sodann müßte καθὼς prägnant gefaßt werden, und im καθὼς der Vergleichungspunkt latiren: „Denn so, wie jener ist, so sind auch wir (und zwar in der Welt“) = denn wir sind als ebenso beschaffene in der Welt, wie jener (der nicht, oder wenigstens nicht dem Leibe nach, nicht sichtbar in der Welt ist) beschaffen ist. — Aber bei dieser (dem wesentlichen Hauptpunkte nach von fast allen Auslegern vertretenen) Auffassung nun sich neue Schwierigkeiten auf, sprachliche wie sachliche. In sprachlicher Hinsicht muß es auffallen, daß Johannes auf das

matte καὶ οὕτως nicht einmal ein οὕτως (οὕτως καὶ ἡμῶς καὶ) folgen läßt; in der That würde aber selbst ein καὶ οὕτως — οὕτως noch nicht genügen, jenen Gedanken auszudrücken, sondern Johannes hätte schreiben müssen: ὅτι οἷος ἐκεῖνός ἐστι, τοιοῦτος καὶ ἡμεῖς ἐσμεν; (der Zusatz ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ erscheint bei dieser Auffassung des Sinnes fast als ganz überflüssig und fremdartig). Und selbst dann bliebe die Stelle noch dunkel und räthselhaft genug. Man sollte erwarten, daß Johannes die Qualität, in welcher das tertium comparationis zwischen Christo und uns bestehen soll, namhaft gemacht hätte (wie er das z. B. Kap. 2, 6 gethan hat: καὶ οὕτως ἐκεῖνός περιπατεῖ καὶ αὐτοὶ περιπατεῖν); denn im Context ist hier nichts gegeben, woran man errathen könnte, was Johannes im Sinne hat. Und nicht nur dies, sondern es kommt nun auch noch die zweite Schwierigkeit hinzu, daß sich in der That gar keine qualitative Ähnlichkeit zwischen Christo und uns denken läßt, welche dem Satze, daß die Liebe sich in der Zuversicht vor dem Gericht vollende, zur Erläuterung oder Begründung dienen könnte. Man darf nur sehen, wie die verschiedenen Ausleger rechts und links gerathen haben, um sich davon zu überzeugen. Luther erklärt: Wie Christus in der Welt ist, so sind wir lebend, allein dazu πότν ἐστὶν nicht; Tirinus und Neander: wie Christus Gottes Sohn ist, so sind wir adoptirte Söhne Gottes; Sander: wie Christus in der Welt ist (müßte heißen: war) ohne von der Welt zu sein, so auch wir; Düsterdieck, der wieder auf sein vermeintliches Hauptthema von der Gerechtigkeit (Kap. 2, 29) recurriert, erklärt: wie Christus gerecht ist, so sind auch wir gerecht (nur freilich ganz anders!); Kießli: wie Christus versuchbar ist (ist?) so sind auch wir versuchbar; Luther: wie Christus die Liebe ist, so wohnt auch in uns die Liebe; Andere, an jeder bestimmten Fassung des Gedankens verzweifelnd, finden in dem καὶ οὕτως καὶ bloß den allgemeinen Gedanken der Wesensverwandtschaft mit Christo ausgedrückt. Aber diesen würde Johannes eben anders, als durch das seltsame adverbiale καὶ οὕτως haben ausdrücken müssen, und was diese sowie Luthers und Düsterdiecks Auffassung betrifft, so kam unsere Zuversicht vor dem Gericht sich unmöglich auf unsere Ähnlichkeit mit Christo, sondern nur auf Gottes in Christo er-

ienene Liebe gründen, und Ricci's und Sanders Erklärungen Erben ein η ν erfordern.

Nach allem dem stehen wir unsern fraglichen Worten eigent-
 lich rathlos gegenüber, so leicht auch die Ausleger sonst gewöhn-
 lich über dieselben weggehen. Fast möchte man zu der Kühnheit
 der Conjectur seine Zuflucht nehmen, und statt ECTIN OYTΩC
 en! Dann fielen freilich alle Schwierigkeit mit einem Male
 hinweg. Dann wäre das fatale Präsens ἐστιν beseitigt, zu
 εἶνός wäre dem Sinne nach ein η ν zu suppliren: καὶ ὡς οὕτως
 te zwar nicht den Sinn: „wir sind nicht minder, als er,
 der Welt“, sondern den Sinn: „wir sind in der gleichen
 eise, wie er, in der Welt“; immerhin läge aber in den Wor-
 t ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ der Schwerpunkt des tertium comparationis.
 o würde sich der passende Gedanke ergeben: daß, weil wir
 en so, wie einst Christus, uns in dieser Welt (der argen
 elt) befinden; — ebenso wie er, d. h. als nicht der Welt an-
 hörende — wir nicht mit Angst sondern mit Zuversicht der
 kunft Christi zum Gericht entgegensehen. — Da nun aber eine
 te Polizei auf dem Gebiete der biblischen Exegese eine solche
 onjectur schwerlich verstatten wird, so bleibt nichts anderes
 rig, als entweder a) ἐστιν im Sinn eines Präsens historicum
 nehmen, so nämlich, daß Johannes das Dasein Christi in
 iedrigkeit auf Erden im Sinne gehabt, aber ohne auf den Zeit-
 ilterschied zwischen Gegenwart und Vergangenheit sein Bewußt-
 in zu lenken*), sodaß er, allen Ton auf ἐκεῖνός legend, das
 τι als ein gleichgültiges, tonloses Wort beiseite, oder b) ἐστιν
 is wirkliches Präsens zu nehmen, und nun das καὶ ὡς ἐκεῖνός
 τιν darauf zu beziehen, daß Christus auch nach seiner Himmel-
 hrt noch sich gewissermaßen — nämlich in der Gemeinde,
 e sein Leib ist — in der argen Welt befindet. Im erstern
 alle entsteht der Sinn: „Wir sehen mit Zuversicht dem Gericht
 tgegen. Denn sowie Christus als der in der argen Welt seiende,
 benbe, verfolgte (vor unsern Blicken) dasteht, so sind auch wir
 der argen Welt, und freuen uns daher auf unsere Erlösung.
 n zweiten Falle wäre der Sinn dieser: Wir sehen mit Zuver-
 ht dem Gericht entgegen, denn so wie jener (in seiner Ge-

*) Ähnlich, wie Ev. Joh. 5, 2.

meinde, in der Person der Seinen) von der argen Welt (hervor noch) verfolgt wird, so sind auch wir in dieser Welt (wie Lämmer unter den Wölfen. Gegen diese letztere Erklärung scheint der Umstand zu sprechen, daß wir, ἡμεῖς, nichts von der Gemeinde Christi verschiedenes, mit ihr vergleichbares, sondern Glieder und integrierende Theile dieser Gemeinde selbst sind. Gleichwohl läßt sich diese Erklärung halten. Die zu Grunde liegende Anschauung des Johannes wäre diese: Was wir jetzt in der Welt zu leiden haben, das sind Verfolgungen, die eigentlich gegen Christum selber gerichtet sind; wir sind nicht anders in dieser argen Welt, als unser Herr es ebenfalls (in uns) ist, (wir leiden mit ihm und um seinetwillen), und somit haben wir alle Ursache, seiner Wiederkunft über diesen κόσμος mit freudiger Zuversicht entgegenzusehen. — Diese Erklärung dürfte vielleicht noch am ehesten etwas befriedigendes haben.

Vers 18 fährt Johannes in dem B. 17 begonnenen Hauptgedanken, daß die Liebe sich in der παρρησία vollendet, fort. Furcht ist nicht in der Liebe, εἶναι als verbum substantivum, Furcht hat innerhalb der Liebe keine Stelle. Ἀγάπη ist wieder ganz allgemein gesagt, und man hat es weder auf die Liebe Gottes zu uns (Calvin, Calov, Spener), was übrigens ganz unpassend wäre, noch auf unsere Liebe zu Gott (Düsterdieck, Luther) noch vollends auf unsere Liebe zu den Brüdern (Lücke) zu beschränken. Der Apostel spricht das ganz allgemeine Urtheil aus: Wo Liebe ist, ist keine Furcht; gerade wie wenn er sagte: wo man einander liebt, fürchtet man einander nicht, wo ein Verhältniß durch Liebe bestimmt ist, hat Furcht keine Stelle. Daß beide Affectionen einander ihrem Wesen und Begriffe nach überhaupt ausschließen, dies spricht Johannes aus, und stellt es als Begründung hin für das B. 17 ausgesprochene specielle Urtheil, daß das zwischen uns und Gott bestehende Liebesverhältniß sich in unserer παρρησία in Bezug auf Gottes Gericht vollende. „Die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus“, hiermit wird der obige Satz dahin limitirt, daß ein unvollkommener Grad von Liebe allerdings mit Furcht vereinbar gedacht werden kann, während dagegen eine vollkommene, vollendete Liebe die Furcht aus der Seele hinaustreibt. Auch dieser Satz ist als allgemeines Urtheil zu fassen; diese beiden Glie-

des allgemeinen Urtheils bilden die Grundlage für das V. 17 te. Weil Furcht nicht in der Liebe ist, nämlich nicht in der vollkommenen Liebe, darum eben zeigt sich das $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ der von uns und Gott bestehenden Liebe in der Absenz und dem eben Gegentheil der Furcht, in der $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\iota\alpha$. — $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ bezeichnet nicht eine Gefinnung oder einen Vollzug der Liebe, sodaß es soviel wäre, als „eine vollkommen reine oder vollkommen heilige Liebe“; sondern wiederum wird hier die Liebe ein Verhältniß gedacht, und eine $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ findet statt zwischen zwei Personen, zwischen denen nur Liebe und nicht in der Liebe auch noch Zorn oder Furcht oder sonst etwas der Liebe störendes und beeinträchtigendes stattfindet.

Das allgemeine Urtheil: „die vollendete Liebe treibt die Furcht aus“, wird nun seinerseits wieder begründet ($\acute{\omicron}\tau\iota$) durch Sätzchen: $\acute{\omicron}$ φόβος κόλασιν ἔχει. Daß das folgende Sätzchen $\acute{\omicron}$ δὲ φοβούμενος κλ. nicht mehr zur Begründung gehört, sondern nicht mehr von $\acute{\omicron}\tau\iota$ abhängt, zeigt die Partikel δὲ. Je häufiger Johannes mit dergleichen Partikeln ist, um so gewisser begründet er, wenn er sie einmal braucht, auch einen bestimmten bestimmten Sinn mit ihnen. Würde das zweite Sätzchen $\acute{\omicron}$ φοβούμενος κλ. welches im wesentlichen mit dem zu begründenden Urtheil: $\acute{\eta}$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ ἔξω βάλλει τὸν φόβον identisch ist, noch von $\acute{\omicron}\tau\iota$ abhängen, so müßte es durch οὖν, ergo eingeleitet sein. Dies nicht der Fall ist; so kann nur das erste Sätzchen von dem zweiten abhängen. Das zweite hingegen bildet die selbständige Antithese zu den Worten $\acute{\eta}$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ κλ. (Rücke, Düsterbied, Her u. v. a.).

$\kappa\acute{o}\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$ heißt allerdings sprachlich: Züchtigung; Bestrafung, Qual oder Pein. (Vgl. Matth. 25, 46; LXX Ezech. 43, 18, 30 und in der Profauliteratur Weish. 11, 14 u. a. Matt. 4, 38). Man darf aber $\kappa\acute{o}\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$ ἔχει nicht übersetzen: „Furcht empfängt (dereinst beim Gericht) Strafe, wird bestraft“ (de Wette) noch auch: „sie verdient Strafe“ (de Wette), sondern die Worte können sprachlich nur heißen: „die Furcht hat Strafe“; dies kann aber wiederum nicht heißen: „die Furcht trägt ihre Strafe schon in sich“ (a Lapide, Estius, Düsterbied, Besser, Luther) oder „sie trägt das Strafbewußtsein in sich“ (Calov, Spener, Meander, Rücke), denn dieser Gedanke

kann unmöglich dem Satze, daß die vollkommene Liebe die Furcht austreibt, zur Begründung dienen; dieser Gedanke müßte also durch δὲ anstatt durch ὅτι an den vorigen sich anschließen. Vielmehr muß in κόλασιν εἶναι dasjenige Attribut der Furcht ausgesagt sein, vermöge dessen sie mit vollendeter Liebe unvereinbar ist. Obwohl daher κόλασις „Bestrafung“ heißt, muß man ihn doch nothwendig (mit Augustin, Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Piscator, Bengel u. v. a.) annehmen, daß causa pro effectu stehe, und mit κόλασις (ähnlich wie auch Matth. 25, 46) allerdings die Pein und Qual und Angst gemeint sei. Die Stimmung der Qual und Angst ist mit der Affection der Liebe nicht vereinbar zu denken.

Das letzte Sätzchen ὁ δὲ φοβούμενος καὶ erklärt sich aus dem bisherigen leicht. Es erscheint zunächst als Antithese zu dem Satze ἡ δὲ τελεία καὶ, involviret aber zugleich die einfach sich ergebende Schlußfolgerung aus allem Gesagten.

V. 19 wird im wesentlichen der Gedanke von V. 10 wiederholt. „Wir lieben“ (sowohl Gott als die Brüder). „weil er zuerst uns geliebt hat.“ Die Liebe Gottes zu uns ist der Quell aller unserer Liebe. Ohne äußerliche dialektische Verknüpfung schließt sich dieser Satz an das vorige an, aber mit innerer organischer Nothwendigkeit. Auf die Aufstellung allgemeiner Sätze in V. 18 folgt wiederum (analog wie V. 16 und V. 4) eine Aussage über das tatsächliche Verhältniß, in welchem die ἡμεῖς (Johannes und seine Leser) zu diesen allgemeinen Sätzen stehen. Furcht ist nicht in der Liebe, die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus; weil die Furcht immer Qual in sich hat (Angst vor Strafe), die sich mit der Liebe nicht verträgt. Wir nun haben keine Furcht; wir stehen in der Liebe *), und zwar darum, weil Gott uns zuerst geliebt hat (in der Sendung des Erlösers), wir folglich vor Strafe uns nicht zu fürchten brauchen. So zeigt Johannes auch hier wiederum, wie all unser Lieben in jener Liebe Gottes zu uns wurzelt, und eben nur darum sich zu einer

*) Es ist eine Verkenntnis dieses deutlich genug vor Augen liegenden Zusammenhanges, wenn Luther, Grotius, Calov, Eicke, Sandet, de Wette, Olshausen und Luther ἀγαπῶμεν als Coniunctiv der Ermahnung fassen (Vgl. dagegen Calvin, Beza, Aretius, Bengel, Neander u. v. a.)

τὸ αἶμα ἀγάπη, einer Liebe ohne Furcht, zu vollenden im Stande ist, weil es in Gottes Liebe zu uns, d. i. im Erkennt- und Beglaubthaben dieser Liebe Gottes zu uns, wurzelt. So wunderbar ist dieser Kreis von Wahrheiten miteinander verwachsen, so herrlich spielt in den Facetten dieses Brillants das Licht der göttlichen Wahrheit und das Feuer der göttlichen Liebe, daß man hier die Schlußfolgerung geradezu umdrehen kann, ohne daß sie etwas an ihrer Wahrheit verliert. Die Liebe vollendet sich in der Zuversicht zu Gott, weil sie in der Liebe Gottes zu uns ihre Wurzel hat (V. 17 im Verhältniß zu V. 18). Und so ist sie selber παρρησία ihrem eigensten Wesen nach, und unverträglich mit der Furcht (V. 18). Und wiederum, weil alles Lieben (V. 18) Zuversicht ist seinem Wesen nach, gründet sich unser Lieben (V. 19) auf Gottes Liebe zu uns.

Inniger kann das organische Verwachsensein des Glaubens an die Menschwerdung des Sohnes Gottes mit der Liebe nicht nachgewiesen werden.

Kap. 4, Vers 20. bis Kap. 5, V. 2 folgt nun ein zweiter Theil der praktisch paränetischen Ausführung. War V. 17—19 gezeigt, wie die Liebe wesentlich in unserer παρρησία des Glaubens an Christum wurzelt (V. 19) und wiederum in dieser παρρησία sich vollendet (V. 17) — war also bisher der Begriff der παρρησία und mit ihm die Liebesthat Gottes in Christo als Grundlage derselben, ins Auge gefaßt — mithin das erste der beiden Kennzeichen (V. 2—3) in seiner praktisch-ethischen Erweisung zum Gegenstande der Betrachtung genommen worden, so lenkt sich nunmehr der Blick des Apostels auf das zweite Kennzeichen, die Bruderliebe (V. 7 fg.), und es wird nun gezeigt, wie und welchergestalt auch sie als Kennzeichen des πνεύματος τοῦ Θεοῦ praktisch sich erweist.

Vers 20. Daß wir in der Liebe stehen (und nicht in der Furcht) hat Johannes V. 19 als Thatsache hingestellt. Es war hierbei V. 17—19, obgleich die Worte V. 18 allgemein von der Liebe schlecht hin, dem Begriff und Wesen des Liebens handeln, doch V. 17 und 19 die Anwendung auf unser Liebesverhältniß zu Gott gemacht, von welchem ja auch zuvor schon (V. 12 und V. 16) die Rede gewesen. Daß und wie mit dem gläubigen Bekenntniß Jesu Christi die Liebe

zu Gott organisch verbunden sei, hat Johannes im bisherigen von der praktisch-ethischen Seite nachgewiesen. Nun muß und will er aber auch ebenso noch das weitere nachweisen, daß und wie mit der Liebe zu Gott auch weiter die Liebe zu den Brüdern organisch und innerlich verbunden sei. Er geht hierzu über in der Form, daß er einem möglichen Mißverständniß entgegentritt. Es könnte einer aus dem bisherigen soviel allerdings eingesehen haben, daß mit dem gläubigen Bekenntniß die Liebe verbunden sein müsse; er könnte aber etwa wähnen, die Liebe zu Gott reiche hin, und demgemäß sich erlauben, die Brüder zu hassen. Der Apostel zeigt nun, wer nicht auch die Brüder liebe, der sei in die Aussage ἡμεῖς ἀγαπῶμεν B. 19 nicht inbegriffen. Ἐάν τις εἴπῃ: ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶ, ψευστὴς ἐστίν. Der Apostel sagt so wenig εἰάν τις ἀγαπῇ τὸν Θεὸν καὶ als Jakobus (Jak. 2, 14) sagt: εἰάν πῶς τις ἔχη. Die eine Stelle dient hier der andern zur Erläuterung. Wie der, welcher die Werke nicht hat, keineswegs den Glauben wirklich hat, vielmehr bloß sagt, er habe ihn, so liebt auch der, welcher den Nächsten haßt, nicht wirklich, sondern sagt nur, er liebe ihn, ist aber mit dieser Versicherung ein ψευστὴς.

Es ist nämlich (so fährt Johannes fort) ganz unmöglich, daß einer Gott lieben sollte, der seinen Bruder haßt. „Denn“, sagt er, „wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann der Gott lieben, den er nicht gesehen hat?“ Die vis argumenti liegt nicht (wie Luther meint) darin, daß es leichter sei, ein sichtbares, als ein unsichtbares Wesen zu lieben, daß also dem, dem das erstere noch nicht einmal gelungen sei, das zweite viel weniger gelingen werde — denn diese Aufstellung ist gar nicht einmal wahr; eine Person, die sichtbar vor mir steht und mich z. B. gekränkt hat, zu lieben, ist keineswegs leichter, als eine Person zu lieben, die ich noch gar nicht gesehen, von deren Wesen ich aber nur gutes gehört habe; auf das „leichter“ und „schwerer“ kommt es überhaupt bei dieser Argumentation des Apostels gar nicht an; — noch weniger wird man mit Düsterniedr sagen dürfen, der Apostel setze voraus, daß ohne Gesehenwerden überhaupt gar keine Liebe möglich sei — denn daraus würde folgen, daß wir Gott gar nicht lieben können (vgl. B. 12)

sondern die vis argumenti liegt in dem V. 12 gesagten. Weil **er** (so war dort der Gedanke) Gott selbst nicht mit Augen sehen können, so haben wir keine andere Gelegenheit, ihm unsere Liebe tatsächlich zu erweisen, als durch unsere Liebe zu denen, denen er wohnt. Und: darin, daß sein Wesen, die Liebe, uns wohnt, und wir gleich ihm selbstsuchtlose (mithin auch ergebende) Liebe üben, erweist sich, daß er in uns wohnt. Wichtig bemerkt daher Sander zu unserm Vers: „Wer das Urb. Gottes in dem Bruder nicht erkennen will, und nicht ehrt, **er** verachtet damit das Urbild, Gott selbst.“ Und schon Calvin: Apostolus hic pro confesso sumit, Deum se nobis in hominibus offerre, qui insculptam gerunt ejus imaginem. Joannes nil aliud voluit, quam: fallacem esse jactantiam, si quis Deum se amare dicat, et ejus imaginem, quae ante oculos est, negligat. So haben wir also hier nicht (wie Luther meint) eine conclusio a minori ad majus (wer nicht einmal den sichtbaren Bruder zu lieben vermag, der vermag es noch weniger, den unsichtbaren Gott zu lieben); überhaupt kommt die Sichtbarkeit des einen und die Unsichtbarkeit des andern nicht darum in Betracht, um den Abstand zwischen Gott und dem Bruder hervortreten zu lassen; sondern umgekehrt erinnert das $\acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\epsilon\nu$ und $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\epsilon\nu$ an V. 12 zurück, und dient dazu, die Beziehung und Verbindung zwischen dem unsichtbaren Gott und den sichtbaren Bildern Gottes, in denen er die Objecte unsers Liebens vor uns hinstellt, zu betonen, und der Sinn ist dieser: Wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, von dem ist es unmöglich, anzunehmen, daß er Gott den unsichtbaren liebe, weil eben, wer Gott lieben würde, nothwendig auch Gottes Wesen, wo es ihm sichtbar entgegenträte, lieben würde.

Sehr fein hat Johannes in der ersten Vershälfte $\mu\iota\sigma\eta$, in der zweiten aber $\mu\grave{\eta}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\nu$ geschrieben. Dort will er den factischen Fall schildern, daß einer sagt, er liebe Gott, und gleichwohl sich's hingehen läßt, Haß gegen den $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$ im Herzen zu tragen. Dort mußte der Contrast stark hervorgehoben, das äußerste namhaft gemacht werden, bis wohin ein irrendes Gewissen in dieser Hinsicht sich verirren kann. Der Apostel redet uns der Wirklichkeit heraus, wo es so häufig vorkommt, daß einer, während er versichert, er liebe Gott, Haß gegen den

ἀδελφός im Herzen trägt. — Hier dagegen, wo der Apostel einen Lehrsatz aufstellt, ist das bloße Nicht-hassen nicht genügend; hier muß er die positive Forderung hinstellen, daß der Christ seinen Bruder lieben soll. Daher schreibt er: „Wer nicht seinen Bruder liebt“.

1) Ἀδελφός wird, an sich betrachtet, hier nichts anderes heißen, als oben Kap. 3, 14 fg. Die Meinung des Apostels ist auch hier sicherlich nicht, daß man nur die Mitchristen lieben solle, die noch Unwiedergeborenen aber hassen dürfe. Wie könnte der Apostel das Wort seines Herrn Luk. 10, 30—37 vergessen haben? Nur schwebt ihm, da die Gemeinde, an die er schreibt, ihm vor Augen steht, zunächst das Verhältniß des Christen zum Christen vor, weil hier ein *μυστὶν* doppelt verwerflich sein würde. Und so erklärt sich die Begründung, die er Kap. 5, 1 folgen läßt.

Vers 21 weist er noch mit Nachdruck darauf hin, daß wir ja ein ausdrückliches Gebot des Herrn haben, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. (Vgl. Ev. Joh. 13, 34 hauptsächlich Luk. 10, 27.)

Kap. 5, Vers 1 folgt nun noch eine weitere Begründung. Dieselbe erklärt sich nicht sowohl aus der Voraussetzung, daß Johannes von V. 20 an überhaupt nur das Verhältniß des Christen zum Christen im Auge gehabt habe. Sondern umgekehrt erklärt sich diese hier latirende Beschränkung aus der Art des Beweises, den Johannes hier bringt. Darum ist es ihm zu thun, die Forderung der Bruderliebe ebenfalls (sowie oben V. 17—19 die der Liebe zu Gott) in ihrem organischen Zusammenhange mit dem Glauben an die Menschwerdung des Sohnes Gottes darzustellen.

Ἡὰς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, dies ist im Vergleich mit Kap. 4, V. 2 fg. und V. 15 die dritte und kürzeste Formulirung des Bekenntnisses; es wird hier, der cerinthischen Trennung des Menschen Jesus und des Aeon Christus gegenüber, nur einfach die Identität des Jesus und des Christus ausgesprochen *); näheres brauchte hier nicht wiederholt zu wer-

*) Ganz verkehrt ist es, wenn Luther behauptet, Χριστός stehe hier für υἱὸς τοῦ θεοῦ. — Vielmehr ist zu sagen: Darum kann Johannes die Aus-

nachdem an den beiden genannten Stellen die einzelnen beim ruff der Menschwerdung in Frage kommenden Momente (daß er eingeborne Sohn Gottes ist, der Mensch geworden B. 9 15, und daß er ἐν σαρκί gekommen B. 2) schon entwickelt en sind. — Wer nun diesen Glauben hat — πιστεύειν na- ch im Sinne von Kap. 4, 16 genommen, also nicht von bloß etischem Dafürhalten oder Tasagen. — der ist aus Gott oren (das geht ja schon aus Vergleichung von 4, 16 mit 9 und 3, 1 fg. hervor) καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννη- τα (natürlich = τὸν Θεόν, aus dem er geboren ist, wie ja n gesagt war, nicht aber = τὸν Χριστόν) ἀγαπᾷ καὶ γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ; daß der wahrhaft Gläubige t liebe, war Kap. 4, B. 7—16 und B. 17—19 nachge- n, und auch unsere Ausführung Kap. 4, 20 fg. geht ja von Voraussetzung aus, daß die Pflicht der Liebe gegen Gott t von demjenigen, der den Bruder nicht liebt, anerkannt und itanden sei; daher kann Johannes an den Obersatz πᾶς ὁ εὖων κλ. sofort ohne weitere Vermittelung den Untersatz, der en Worten πᾶς ὁ ἀγαπῶν κλ. liegt, als e concessis anreihen. Schlußsatz ergibt sich nun mit Nothwendigkeit. Wer glaubt, on Gott geboren; wer nun also als ein πιστεύων Gott , der muß auch die Gläubigen*) lieben, weil diese aus geboren sind, folglich das Wesen Gottes in sich tragen,

„Jesus ist der Sohn Gottes“ und „Jesus ist der Christ“ promiss- rauchen, weil er beide (auch den letzteren) im Gegensatze zur ce- hischen Gnosis verstanden wissen will, d. h. weil er mit den Wor- „Jesus ist der Christ“ nicht die allgemeine Frage, welches unter den ischen Individuen der verheißene Messias sei (ob Jesus oder ob Jo- es der Täufer, oder ob Theudas u. s. w.) beantworten, sondern der hischen Auseinanderreißung des Menschen Jesus und des Aeon Chri- die Identität des Menschen Jesus und des vom Himmel gekommenen os feststellen will.

*) Luther erkennt völlig die logische Verbindung dieser Gedanken, er meint, es sollte zwischen den ersten Worten πᾶς ὁ πιστεύων κλ. den folgenden πᾶς ὁ ἀγαπῶν κλ. eigentlich noch der vermittelnde Zwi- jedanke stehen: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀγαπᾷ τὸν Θεόν. Der satz, daß jeder Gläubige aus Gott geboren ist, dient ja nicht bloß zur ündung des Subjectbegriffes in dem folgenden Schlußsatze, sondern o sehr und vor allem zur Begründung des Prädicatsbegriffes. Die

und zwar das gleiche Wesen, das auch er selber, als ein aus Gott geborener, in sich trägt.

Vers 2 hat nun, sobald die mit V. 1 eingetretene Wendung des Gedankens richtig erkannt ist, nicht die geringste Schwierigkeit. Mit dem Glauben an Christum hat Johannes die Bruderliebe in Verbindung gesetzt; er hat gezeigt, daß sie in diesem Glauben ihre Wurzel hat. Die natürliche und unmittelbare Folgerung hieraus ist also die, daß eine Bruderliebe, die nicht auf diesem Glauben ruht, keine wahre ist und so spricht Johannes den Satz aus: 'Εν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν κλ. V. 20 fg. hatte er den Satz hingestellt, daß wahrer Glaube und Gottesliebe nicht ohne Bruderliebe ist, daß also die Bruderliebe das Kennzeichen (des Glaubens und) der Liebe zu Gott ist; hier Vers 2 spricht er den Satz aus, daß wahre Bruderliebe nicht ohne die Grundlage des Glaubens und der Gottesliebe sein kann, daß also der Glaube und die Liebe zu Gott (welche hier sogleich als Gehorsam gegen die ἐντολαὶ Gottes bestimmt wird) das Kennzeichen der Echtheit der Bruderliebe ist. Wie zuvor Kap. 4, 2 fg. u. V. 7 fg. jedes der beiden Stücke — das Glaubensbekenntniß und die Bruderliebe — für sich als ein Kennzeichen des πνεῦμα Θεοῦ hingestellt worden, so wird nun gezeigt, daß diese beiden Stücke auch gegenseitig eines das Kennzeichen des andern sind. Wo keine Bruderliebe ist, da ist der rechte Glaube und die rechte Gottesliebe nicht, und wo der rechte Glaube und die rechte (in Gehorsam gegen Gottes Gebote sich erweisende) Gottesliebe nicht

Schlußkette ist nicht diese: „Wer glaubt, ist aus Gott geboren; wer aus Gott geboren ist, liebt Gott; wer Gott liebt, liebt auch die Kinder Gottes“ — denn da würde der dritte Satz sich nicht einmal aus den beiden ersten ergeben, sondern ihnen nur als eine neue, schlechthin unbewiesene Behauptung angereiht sein. Sondern die Schlußkette ist diese: „Wer glaubt ist aus Gott geboren. (Daß nun der πιστεύων Gott liebt und lieben müsse, steht als bekannt und zugegeben fest.) Wer nun (als ein πιστεύων) Gott, den Gott, aus dem er selbst geboren ist, liebt, der muß folglich auch die andern πιστεύοντας lieben, weil diese gleich ihm selber aus Gott geboren, also des gleichen Wesens theilhaftig, ἀδελφοί, im höchsten Sinne sind.“

da ist die wahre Bruderliebe nicht. Ein Glaube ohne Bruderliebe ist ein tochter, ein eitles lügenerisches Geschwätz von außen; und eine Bruderliebe ohne Glauben und ohne pflichttreue Erfüllung der Gebote Gottes ist eine heuchlerische, ihrem Wesen nach nicht geistliche, sondern fleischliche Liebe, eine die nur nach seinem geistigen Genuße oder nach Ehre lebt. *)

Eine „Schwierigkeit“ (Huther) die einer „Lösung“ bedürfte, ist also gar nicht vor (vgl. dagegen schon Düstervied), geradezu, daß man (mit Decumenius und Grotius) ὅτι auf εἰς τῷ beziehen, und den Satz mit ὅταν als Object des γινώσκον nehmen dürfte, — eine halbsbrechende Trajection!

Vers 3 spricht der Apostel es nun selbst aus, daß er das εἰς der ἐντολαί eben als Erweis der Liebe zu Gott erwähnt. Der Gedanke, der sich weiter anschließt, bildet aber schon Uebergang zu einem neuen, letzten Hauptabschnitt.

Fünfter Theil.

Der Glaube überwindet die Welt.

Kap. 5, 3—21.

Anstatt der Liebe zu Gott das Halten der Gebote einzunehmen, war der Apostel durch die Sache selbst veranlaßt, dadurch nämlich, daß wahre Bruderliebe sich durch nichts sicherer kennzeichnet, als durch treue pflichtmäßige Erfüllung der Gebote Gottes Verhältniß zu den Brüdern.

Diese Erwähnung der ἐντολαί dient ihm aber nun V. 3 als anglofer Uebergang zu einem neuen Hauptabschnitt.

Zwar nicht so äußerlich merklich grenzt sich dieser Abschnitt von den vorigen ab, wie sich der vierte gegen den dritten, der

*) Diese Wahrheit bildet das Thema der ganz vortrefflichen Erzählung: *Bel Baughan* von Miß Cumming (deutsch von Treumund Whelp, im 1858), einer Erzählung, die den besten Commentar zu unserer Liebe bildet.

britte gegen den zweiten, dieser gegen den ersten abgegrenzt hat; es ist kein formeller Einschnitt, kein Anheben eines neuen Absatzes da; vielmehr bildet V. 3 mit dem Gedanken: „seine Gebote sind nicht schwer“ die Brücke zu dem neuen Thema, das in V. 4 auftritt: Was aus Gott geboren ist, das überwindet die Welt, und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Aber daß dies als neues Thema eintritt, und daß somit dem Inhalt nach hier ein neuer Abschnitt beginnt, darüber kann gleichwohl kein Zweifel obwalten. Dem sowie von Kap. 4, 1 an sich alles um das Bekenntniß Jesu Christi und um die Bruderliebe gedreht hat, welche beiden Stiche erst jedes für sich als Kennzeichen des Geistes Gottes und Lebens in Gott hingestellt und dann in ihrer Bezogenheit auf einander und organischen Durchdringung dargestellt waren, bis daß sie endlich eines als das Kennzeichen des andern erschienen: so drückt sich von Kap. 5, 4 an bis zum Schlusse des Briefes alles in den Begriff des Glaubens als des Sieges über die Welt. Es wird dieser Glaube V. 6—8 nach seinem Inhalt und objectiven Wesen, V. 9—12 nach seiner subjectiven Gewißheit und Kraft, und in dem Schlußabschnitt, V. 13—21 nach seinem Erfolg und seinen Wirkungen betrachtet.

V. 3. Die ersten Worte, welche noch zum vorigen Abschnitt gehören, sind bereits erklärt. Der neue Gedanke: καὶ αἱ ἐντολαὶ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν bildet den zwanglosen Uebergang zu V. 4. Sie sind nicht schwer (zu erfüllen), weil eben der, der aus Gott geboren ist, im Glauben die Kraft hat, die Welt, vor allem also die Welt in sich selber (die Macht der Sünde im eigenen Fleische) ebenso aber auch die Versuchungen, die aus der Welt im objectiven Sinne, der von Christo noch unberührten und unwiedergeborenen Welt, an ihn herantreten, zu überwinden (gemäß 4, 4). Es versteht sich daher nach diesem Zusammenhange, daß βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν sich nicht auf den Inhalt der ἐντολαὶ bezieht (Bengel, Luther u. a.) als sollten die newtestamentlichen Gebote für leicht im Gegensatz zu dem Joch des Ceremonialgesetzes erklärt werden — ein Gegensatz, der den Contexte ganz fremd ist — sondern daß es sich auf die Kraft bezieht, die dem γεγεννημένος ἐκ Θεοῦ zu ihrer Erfüllung inne wohnt (Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Sander, Düsterville u. a.)

ist, da ist die wahre Bruderliebe nicht. Ein Glaube ohne Bruderliebe ist ein toter, ein eitles lügnertisches Geschwätz von Glauben; und eine Bruderliebe ohne Glauben und ohne pflichtgetreue Erfüllung der Gebote Gottes ist eine heuchlerische, ihrem innern Wesen nach nicht geistliche, sondern fleischliche Liebe, eine Liebe die nur nach seinem geistigen Genuße oder nach Ehre strebt. *)

Eine „Schwierigkeit“ (Huther) die einer „Lösung“ bedürfte, liegt also gar nicht vor (vgl. dagegen schon Düsterbied), geschweige, daß man (mit Decumenius und Grotius) ὅτι auf ἐν τούτῳ beziehen, und den Satz mit ὅταν als Object des γινώσκουσιν nehmen dürfte, — eine halbschreiende Trajection!

Vers 3 spricht der Apostel es nun selbst aus, daß er das τηρεῖν der ἐντολαί eben als Erweis der Liebe zu Gott erwähnt habe. Der Gedanke, der sich weiter anschließt, bildet aber schon den Uebergang zu einem neuen, letzten Hauptabschnitt.

Fünfter Theil. .

Der Glaube überwindet die Welt.

Kap. 5, 3—21.

Anstatt der Liebe zu Gott das Halten der Gebote einzusetzen, war der Apostel durch die Sache selbst veranlaßt, dadurch nämlich, daß wahre Bruderliebe sich durch nichts sicherer kennzeichnet, als durch treue pflichtmäßige Erfüllung der Gebote Gottes im Verhältniß zu den Brüdern.

Diese Erwähnung der ἐντολαί dient ihm aber nun V. 3 als zwangloser Uebergang zu einem neuen Hauptabschnitt.

Zwar nicht so äußerlich merklich grenzt sich dieser Abschnitt gegen den vorigen ab, wie sich der vierte gegen den dritten, der

*) Diese Wahrheit bildet das Thema der ganz vortrefflichen Erzählung: Mabel Vaughan von Miß Cumming (deutsch von Treumann Whelp, Berlin 1858), einer Erzählung, die den besten Commentar zu unserer Stelle bildet.

britte gegen den zweiten, dieser gegen den ersten abgegrenzt hat; es ist kein formeller Einschnitt, kein Anheben eines neuen Absatzes da; vielmehr bildet V. 3 mit dem Gedanken: „seine Gebote sind nicht schwer.“ die Brücke zu dem neuen Thema, das in V. 4 auftritt: Was aus Gott geboren ist, das überwindet die Welt, und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Aber daß dies als neues Thema auftritt, und daß somit dem Inhalt nach hier ein neuer Abschnitt beginnt, darüber kann gleichwohl kein Zweifel obwalten. Dem sowie von Kap. 4, 1 an sich alles um das Bekenntniß Jesu Christi und um die Bruderliebe gedreht hat, welche beiden Stücke erst jedes für sich als Kennzeichen des Geistes Gottes und Lebens in Gott hingestellt und dann in ihrer Bezogenheit auf einander und organischen Durchdringung dargestellt waren, bis daß schließlich eines als das Kennzeichen des andern erschienen: so dreht sich von Kap. 5, 4 an bis zum Schlusse des Briefes alles um den Begriff des Glaubens als des Sieges über die Welt. Es wird dieser Glaube V. 6—8 nach seinem Inhalt und objectiven Wesen, V. 9—12 nach seiner subjectiven Gewißheit und Kraft, und in dem Schlussschnitt, V. 13—21 nach seinem Erfolg und seinen Wirkungen betrachtet.

V. 3. Die ersten Worte, welche noch zum vorigen Abschnitt gehören, sind bereits erklärt. Der neue Gedanke: καὶ αἱ ἐντολαὶ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν bildet den zwanglosen Uebergang zu V. 4. Sie sind nicht schwer (zu erfüllen), weil eben der, der aus Gott geboren ist, im Glauben die Kraft hat, die Welt, vor allem also die Welt in sich selber (die Macht der Sünde im eigenen Fleische) ebenso aber auch die Versuchungen, die aus der Welt im objectiven Sinne, der von Christo noch unberührten und unwiebergebornen Welt, an ihn herantreten, zu überwinden (gemäß 4, 4). Es versteht sich daher nach diesem Zusammenhange, daß βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν sich nicht auf den Inhalt der ἐντολαὶ bezieht (Bengel, Luther u. a.) als sollten die newtestamentlichen Gebote für leicht im Gegensatz zu dem Joch des Ceremonialgesetzes erklärt werden — ein Gegensatz, der den Contexte ganz fremd ist — sondern daß es sich auf die Kraft bezieht, die dem γεγεννημένος ἐκ Θεοῦ zu ihrer Erfüllung inne wohnt (Luther, Calvin, Grotius, Rücke, Sander, Düsterdieck u. a.)

1 Joh. 4. Was hier in der ersten Vershälfte gesagt wird, reißt mit ὅτι als Begründung an das V. 3 gesagte an. Dadurch nicht ausgeschlossen; daß in V. 4 ein neues Hauptthema liegt. Ebenso hatte Johannes Kap. 3, 24 auf den Begriff πνεῦμα übergeleitet, der Kap. 4, 1 sofort als Thema aufsteht. Es ist dies eine elegante Form des Uebergangs, die sich dem Gebiete der ganzen Literatur, namentlich aber der Besamkeit und Homiletik in alter und neuer Zeit tausendmal et.

Nachdem der Apostel den begründenden Satz: ὅτι πάντες κληρονομοῦσιν τὴν ζωὴν (das Neutrum in dem gleichen Sinne wie Ev. Joh. 3, 6; 37; 17, 2 gebraucht ist) hingestellt hat (einen Satz, dessen Inhalt in Kap. 2, 13 fg. und 27 und Kap. 4, 4 seine volle Klärung findet), so stellt er den nämlichen Gedanken noch einmal selbständig — förmlich als Thema — daneben, und zwar in einer solchen Umgestaltung, wie derselbe zum Thema sich bezieht. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον ὁπίσθις ἡμῶν. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. So formulirt, enthält dieser Satz alle diejenigen Elemente, die nun im folgenden entfaltet werden. Ἡ πίστις ἡμῶν darf nicht von dem Glauben im subjectiven Sinn allein, unserer Action oder Gesinnung des Glaubens, verstanden werden (Lücke, Neander, Düsterdiehl u. a.), sondern es ist unser Glaube mit Einschluß seines Inhaltes und Gegenstandes, Jesu Christi. Es ist ebenso gut das, was oder der, an den wir glauben (unser Glaube im Gegensatz zum cerinthischen Irrglauben) als unsere Glaubensgesinnung, in der wir leben. Und so ist das Prädicat ἐστὶν ἡ νίκη auch keineswegs eine metonymische (Socin, Episcopius, Grotius, Düsterdiehl) oder eine Breviloquenz (Lücke) sofern der Glaube nicht der Sieg selbst sondern nur die Ursache des Sieges sei (so daß der Sinn wäre: „der Glaube, durch welchen wir Kinder Gottes werden sind, hat uns den Sieg über die Welt gegeben“), sondern unser Glaube mit Einschluß seines Gegenstandes. — unser πνεῦμα εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, unser Erfassen Christi im Glauben — ist selber die Action, welche die Welt besiegt und bereits überwunden hat. Dieser Act des Aufnehmens Jesu Christi und seines Lichtes die Finsterniß überwindenden Lichtes, den Tod über-

windenden Lebens, in uns (nicht bloß in unsere Herzen, sondern hiermit in uns als einen Theil der Menschheit) ist bereits der entschiedene Sieg über den κόσμος. Sowie diese siegreiche Himmelskraft in die Menschheit einströmt und von ihr — wenn auch zunächst von einem sehr kleinen Bruchtheil von ihr — aufgenommen wird, und eine Gemeinde Christi dadurch entsteht, so ist auch schon der sprengende Riß, die tödtliche Wunde dem κόσμος beigebracht; es ist mit dem κόσμος dahin, er ist verloren, wie sehr er sich auch noch häutet. Der Kopf der Schlange ist getreten, und alle Windungen ihres Leibes und Schläge ihres Schweifes sind nur Symptome ihres Todeskrampfes.

B. 5—8. Wie richtig diese objective Auffassung der πίστις sei, zeigen sofort die folgenden Verse. Denn hier sagt Johannes ja Vers 5 mit dürren Worten, daß der, welcher glaubt, daß Christus der Sohn Gottes ist (wie 4, 15), die Welt überwindet, und dann zeigt er, wie eben Christus selbst es ist, der, als im Glauben aufgenommen und als in Gläubigen eine Kraft werdend, die Welt überwindet.

Welche Kraft es sei, in der Christus gekommen, und welche Kraft es somit sei, die er auch in uns wirken läßt und in dem Wirken das wahre πιστεύειν bestehe, dies wird B. 6 entwickelt. Daß B. 6 dem Hauptsatz von B. 5, τίς ἐστιν ὁ νικῶν κλ. und nicht dem Sätzchen ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ zur Stütze dienen will, versteht sich im Grunde schon von selbst. Daß Jesus der Sohn Gottes ist, braucht Johannes überhaupt jetzt gar nicht mehr zu begründen, nachdem er schon Kap. 4 die Verwachsenheit dieses Satzes mit den Principien aller Gotteserkenntniß so ausführlich und allseitig dargelegt hat. Daß aber die Worte B. 6 jenem Satze, daß Jesus der Sohn Gottes sei; in der That auch gar nicht zur Begründung dienen können, wird sich zeigen, sobald wir den Sinn von B. 6 werden kennen gelernt haben. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Diese im ganzen leicht verständlichen Worte sind von den verschiedenen Auslegern auf die verschiedenste und seltsamste Weise erklärt worden. Indem wir bei einer Reihe von abgeschmackten Erklärungen uns nicht weiter

halten *), stellen wir die einfache, richtige Erklärung voran, lassen die Beurtheilung der anderweitigen, eine Widerlegung dienenden Erklärungen folgen. — Was vor allem das ἐρξασθαι betrifft, so zeigt schon das parallele ἐν, daß διὰ nicht il (vom Hindurchgehen durch etwas) sondern instrumental zu en ist. Er kam durch Wasser und Blut; mittelst Wassers und Blutes, sofern Wasser und Blut die Werkzeuge oder Mit- sind, durch die er wirkt. Ebenso ἐν = ὑ. Er kam **) (als Sieger über die Welt) nicht mittelst Wassers allein, sondern mittelst Wassers und Blutes. Der Gedanke der Stelle ist nun d. Wie der folgende Abschnitt B. 9 fg. durch den dominierenden Begriff der μαρτυρία deutlich auf Ev. Joh. 1, 7—8 u. 19—34 zurückblickt, so blickt auch unsere Stelle auf diesen Abschnitt, namentlich auf Ev. Joh. 1, 29 und 33 (vgl. mit Matth. 3, 11) zurück. Johannes war gekommen mit Wasser, hatte durch das Symbol der Wassertaufe die Israeliten aufzuribert, Buße zu thun und ihre Todeswürdigkeit zu bekennen in das Untertauchen war ein Sinnbild nicht der Reinigung sondern des In-den-Tod versenkt-werdens vgl. Röm. 6, 3—4; Petr. 3, 20—21). So brachte also Johannes das Gesetz, führte bis zur Erkenntniß der Sünde. Aber weiter konnte nicht führen. Christus dagegen ***) kam nicht mit Wasser allein; wohl hat auch er eine Wassertaufe eingesetzt; aber er ist nicht bloß mit Wasser (Ev. Joh. 1, 33; Matth. 3, 11); er kam als das Lamm Gottes (Ev. Joh. 1, 29) er erlöste, als er sich von Johannes sinnbildlich ins Wasser niederlassen ließ, seine Bereitwilligkeit, sich für die Sünde der Welt

*) Nach Grotius soll das Wasser die reine Heiligkeit Christi (das seinen Tod) bezeichnen, nach Wahl das Wasser die göttliche Stimme Jesu Taufe, nach Stroth das Blut das Zeugniß des heidnischen Hauptmanns am Kreuz, nach Ziegler das Blut die Auferstehung und Himmelfahrt, nach Clemens Alexandrinus das Wasser die Wiedergeburt, das Blut aber die Erkenntniß, nach Schultze seien Wasser und Blut als die Theile des physischen Leibes Jesu genannt, u. s. w.

**) Olshausen: „er tritt auf in der Welt“.

***) Daß Christus einer andern Person gegenüber gestellt wird, geht aus den Worten hervor, οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν, „dieser ist derjenige, der kam“.

in den Tod senken zu lassen, und so hat er den Tod erlitten, und kam (ἐλθὼν Partic. Abs.) nicht bloß mit dem Wasser, dem Zeichen, sondern zugleich mit seinem sühnenden Blute*). Und dadurch kommt es, daß er (Matth. 3, 11; Ev. Joh. 1, 33) mit Geist taufen kann (vgl. Ev. Joh. 16, 7 „so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch“). Diese Intuitionen sind es, welche Johannes in diesen einfachen Worten auf eine Weise zusammenfaßt, welche jedem aufmerksamen Leser seines Evangeliums sofort verständlich sein mußte. Der Grundgedanke ist also dieser, daß in der Liebes- und Gnadenthat der Selbsthingabe Jesu in den Tod die Kraft liegt, durch welche er die Welt überwunden hat**), und daß folglich auch in uns der Glaube sich bewähren muß (vgl. Hebr. 10—11) als die gleiche Bereitwilligkeit der Hingabe aller Heiligkeit dieser Welt und des Lebens selber, und daß dieser Glaube, der das Sichtbare darangibt (Hebr. 11, 1; 12, 2) durch Dornen und Leiden den Sieg davonträgt.

Mit ὕδωρ ist hier zunächst das Wasser der Taufe Johannes (Storr, Neander, Brückner, Luther u. a.) gemeint, mit αἷμα das sühnende Blut Christi. Es ist aber klar, daß in dieser Gegensatz, ὕδωρ zugleich auch als Symbol der bloßen Taufe Johannes verbundenen Gesetzes- und Bußpredigt, und weiter noch als Symbol der bloßen Lehre überhaupt im Gegensatz zur That (Bullinger) dann auch des Zeichens zur Sache, und somit der christlichen Wassertaufe als solcher, sofern sie Zeichen ist (Knapp, Lücke, de Wette, Hofmann) sich darstellt; dem

*) Auch Olshausen scheint (soviel sich aus seinen kurzen und überdies hier fast völlig unleserlichen Bemerkungen errathen läßt) den Gedanken so aufgefaßt zu haben. Er schreibt: „Lehre und Taufe — Tod Jesu“. Dann wieder: „Taufe und Kreuzesblut“.

**) Ganz irrig setzt Luther voraus, das Kommen durch Wasser und Blut werde als Beweis für die Messianität Jesu angeführt. Um einen solchen Beweis, daß Jesus der Messias sei, würde es sich nur dann handeln, wenn die von Luther selbst mit Recht verworfene Constructionswelt Hofmanns haltbar wäre, welcher δι' ὕδατος καὶ αἵματος nicht von ἐλθὼν sondern von ἐσθῆν abhängen läßt (dieser ist vermöge Wassers und Blutes derjenige, der da kommen sollte“). — Der Apostel will vielmehr zeigen, wodurch Christus die Welt überwunden habe.

es heißt ja nicht: „Johannes kam mit Wasser, Christus mit Blut“, sondern „Christus kam nicht bloß (wie Johannes) mit Wasser; sondern mit Wasser und Blut“; es ist also das „Kommen mit Wasser“ ein Moment, welches von dem Täufer und von Christo gleicherweise gilt*), also das, was beide gemeinsam haben, und dies ist eben die Einsetzung der Wassertaufe als sichtbaren Zeichens sammt der damit verbundenen Bußpredigt (Marc. 1, 15) und Lehre überhaupt. Aber Christus ging über diese Stücke, die er mit dem Täufer gemeinsam hat, noch hinaus, er starb auch den Tod der Sühne, und so kommt er nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut.

Dieser richtigen Erklärung nähert sich am meisten die Annahme von Woll, Carpzow, Baur, Sander, Besser, welche unter dem Wasser die (christliche) Taufe, unter dem Blut aber das h. Abendmahl verstehen. Wohl umfaßt das ὕδωρ nebst der johanneischen auch die christliche Taufe, aber eben nur, insofern die letztere sichtbares, von der Sache (der Vergabung durch Christi Blut) noch unterschiedenes oder unterscheidbares Zeichen ist. ὕδωρ bezeichnet also nicht das ganze (aus Zeichen und Sache bestehende) Sacrament der Taufe; sondern nur das Zeichen im Sacrament. Wohl ist ferner das sühnende Blut Christi die eine der beiden res coelestes im h. Abendmahl, aber eben nur die eine (hätte Johannes das h. Abendmahl im Gegensatz zur Taufe bezeichnen wollen, so hätte er wenigstens neben dem αἷμα auch das σῶμα nennen müssen), und dann ist ja dies

*) Dies wichtige Moment haben diejenigen übersehen, welche entweder (wie z. B. Dülsterbied) bloß an die christliche Taufe, oder (wie z. B. Luther) bloß an die Johannestaufe denken — Luther stützt die Ansicht, daß bloß an die Johannestaufe zu denken sei, damit, daß er sagt ἡ ζωὴ δι' ὕδατος müsse ein passives Durchgehen durch Wasser, ein Erleiden der Taufe bezeichnen, also die von Christo empfangene Johannistaufe. Ist dann auch ἡ ζωὴ δι' αἵματος ein Durchgehen durch Blut? — Offenbar sind vielmehr (s. oben) ὕδωρ und αἷμα nur als Mittel hingestellt, durch die Christus wirkt, nämlich die Welt überwindet, nicht als Dinge, die er erleidet. Sein Kommen in die Welt (und das ist dem Context nach: sein siegreiches Kommen zur Ueberwindung der Welt) geschah nicht bloß durch Wasser, wie das des Johannes, sondern durch Wasser und Blut, Einsetzung (nicht: Erleiden) der Taufe und Vergießen des Blutes, Zeichen und Sache, Lehre und That.

sühnende Blut nichts dem h. Abendmahl eigenthümliches, sondern ebenso die Grundlage der in der Taufe uns zu Theil werdenden Sündenvergebung. Jene Erklärung erweist sich also als unhaltbar, auch abgesehen davon, daß man nicht einsieht, was in diesem Zusammenhange die Erinnerung sollte, daß Christus nicht bloß die Taufe, sondern auch das h. Abendmahl eingekehrt habe. Denn diese Erinnerung könnte doch am Ende nur wieder den Zweck haben, an den Tod Christi, der dem h. Abendmahl (aber freilich ebenso der h. Taufe!) zu Grunde liegt, zu erinnern.

Noch unhaltbarer ist die Erklärung von Augustin, Batale, Baur u. a., daß Johannes mit ὕδωρ καὶ αἷμα an das Wasser und Blut erinnern wolle, das bei dem Speerstich aus Jesu Seitenfloß! Abgesehen davon, daß dort αἷμα voransteht, abgesehen ferner davon, daß dieser Umstand von Johannes nur als Zeugniß für den wirklich erfolgten Tod Christi angeführt wird (vgl. meine Kritik der evangelischen Geschichte, S. 108, 6 und Diederichs S. 374) und Wasser und Blut dort keinerlei allegorische Bedeutung haben, so begriffe man vollends nicht, wie Johannes so nachdrucksvoll betonen könnte, daß Jesus „nicht mit Wasser allein“ gekommen sei. Hat es denn jemand gegeben, dessen Körper bloß Wasser floß? Und welche Bedeutung sollte dieser Gegensatz haben? Und wer wird sagen: „er kam durch oder mit Wasser und Blut“, um damit auszudrücken, daß aus seinem Leichnam Wasser und Blut geflossen sei?

Wir bleiben also bei der einfachen Erklärung: Christus sei darum Ueberwinder der Welt, weil er nicht bloß (wie Johannes der Täufer) das Wasser (das Zeichen zur Erkenntniß) sondern auch das Blut (die Sache, die Liebesthat seiner Hingabe in den Tod) gebracht habe.

Der Apostel fährt nun fort: καὶ τὸ πνεῦμα ἔστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμα ἔστιν ἡ ἀλήθεια. Bei diesen Worten ist die exegetische Hauptfrage nicht die, ob ὅτι „daß“ oder „weil“ zu übersetzen sei; sondern vor allem hängt die Auffassung unser Worte ab von dem Verhältniß, in welchem die vorangehenden Worte zu V. 5 stehen. Wir haben bereits oben angenommen, daß der sechste Vers dazu bestimmt sei, dem Hauptgedanken des fünften Verses: „das was die Welt überwindet,

ist der Glaube an Jesum: den Sohn Gottes“, keineswegs aber bloß den Worten Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, zur Begründung oder Unterstützung zu dienen. Wir haben dies nun noch näher zu begründen. Da ist nun sogleich a priori daran zu erinnern, daß der Satz, daß Jesus der Sohn Gottes ist, bereits in dem vorigen Abschnitt, Kap. 4, 1—6 und V. 9—10 seine Ausführung und Begründung gefunden hat; eine nochmalige Begründung erscheint sonach nicht als nothwendig. Dazu kommt nun aber zweitens, daß von Kap. 5, 4 an die Idee des νικᾶν τὸν κόσμον die dominirende ist. Nicht, daß Jesus der Sohn Gottes sei, sondern daß dieser unser Glaube an Jesu Gottessohnschaft die weltüberwindende Macht sei, wird Johannes beweisen wollen. Und so wird V. 6 nicht dazu dienen sollen, zu zeigen, daß Jesus der Sohn Gottes sei, sondern vielmehr dazu, zu zeigen, wie in der hingebenden, selbstverleugnenden Liebesthat dieses Sohnes Gottes, da er sein Blut vergossen hat, die weltüberwindende Kraft sowohl seiner selbst als des Glaubens an ihn liege. Dazu kommt aber ein dritter Grund, der der definitiv entscheidende ist. Gelesen und angenommen und zugegeben der sechste Vers sollte den Worten ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, zur Stütze oder Begründung dienen, so fragt es sich doch: kann denn dieser Vers jenen Worten zur Stütze dienen? „Dieser ist's, der da kommt mit Wasser und Blut, nicht (wie Johannes der Täufer) mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut“ — dies könnte in der That den Sinn (den Düstervied, Luther u. v. a. darin finden wollen) haben: „dieser, dieser Jesus von Nazareth, ist der rechte Messias, und kein anderer ist es, namentlich nicht Johannes der Täufer; denn Jesus von Nazareth ist nicht mit dem Wasser der Taufe, dem Zeichen allein, gekommen, sondern hat die Sühnungsthat der Vergießung seines Blutes beigelegt.“ Wohl! so wäre damit der Satz bewiesen: „daß Jesus der Sohn Gottes ist.“ Aber ist's denn dieser Satz, der V. 5 vorausgegangen ist? Haben denn die Worte V. 5 den Sinn, daß Jesus und kein anderer den Anspruch habe, Sohn Gottes zu heißen? Antworten sie denn auf die Frage: wer (welches Subject) für den Sohn Gottes anzuerkennen sei? Nimmermehr! Darüber, daß man Jesum, und nicht etwa den Theudas oder Judas (Apostelgesch. 5, 36—37), auch nicht Jo-

hannes den Täufer, für den Messias und vollends für den Sohn Gottes zu halten habe, bestand in dem Kreise der Jünger sowie der Gegner des Apostels Johannes gar kein Zweifel; daß Jesus von Nazareth dasjenige historische Individuum sei, mit welchem der Aeon Christus sich verbunden habe, hat auch Cerinth nicht in Abrede gestellt, so wenig wie irgend einer der Gnostiker^{*)}. Die Worte ὅτι Ἰησοῦς καὶ haben vielmehr offenbar keinen andern Sinn, als die gleichen Worte Kap. 4, 15 (vgl. Kap. 4, 2 fg.; 5, 1); sie antworten nicht auf die Frage, wer der Sohn Gottes sei, sondern auf die Frage, was Jesus sei; nicht auf dem Subject, sondern auf dem Prädicat liegt der Nachdruck; nicht daß Jesus und kein anderer für den Messias und Sohn Gottes anzuerkennen sei, sondern daß Jesus der Sohn Gottes selber (und kein bloßer Mensch) sei, stellt Johannes als den Kern des weltüberwindenden Glaubens hin. Ist es nun der Prädicatsbegriff, auf welchem aller Nachdruck liegt, so kann οὗτός im V. 6 nicht dazu dienen, eine Bestimmung des Subjectbegriffes zu wiederholen, die in V. 5 gar nicht gelegen hat. Die Worte, daß dieser Jesus nicht mit Wasser allein, wie der Täufer, gekommen sei, würden dem Satze, daß Jesus und nicht der Täufer der Sohn Gottes sei, zur Begründung dienen können, nimmermehr aber dem Satze, daß Jesus der Sohn Gottes ist, nimmermehr also den diesen letztern Gedanken enthaltenden Worten ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός.

So bestätigt sich also, daß V. 6 vielmehr dem Hauptgedanken von V. 5 zur Stütze dient. Nicht „Jesu Messianität“ (Huther u. a.) soll dargethan, sondern es soll dargelegt werden, wiefern der Glaube, daß Jesus der im Fleische erschienene Sohn Gottes sei (denn das Prädicat ἐστὶν ὁ Χριστός ist ja

*) Daß aber vollends Johannes an unserer Stelle nicht gegen Gnostiker, sondern gegen Johannisjünger polemisiere, ist eine ganz haltlose Conjectur. Vier Jahrzehnte früher (54 aer. Dion.) kommen Johannisjünger zu Ephesus vor (Apostelgesch. 19, 1 fg., vgl. 18, 25), die aber keineswegs den Täufer für den Messias halten, sondern nur von Jesu noch nichts wissen, sich aber (19, 5) sofort auf ihn taufen lassen. Wie es noch um das Jahr 96 eine Partei gegeben haben sollte, die bloß von Johannes dem Täufer gewußt und vollends ihn (seinem eigenen Zeugniß entgegen) für den Messias sollte gehalten haben, ist nicht abzusehen.

ieder, sowie 4, 15; 5, 1, nur kurze Zusammenfassung dessen, was 4, 2 fg. ausführlicher gesagt war), diejenige Macht sei, nach welcher allein (τίς ἐστὶν . . . εἰ μὴ) die Welt überwinden werde. Dieser Jesus ist's ja (sagt Johannes), der nicht bloß die Wassertaufe — das Sinnbild und die sinnbildliche Vorbereitung einer Neugeburt — sondern die Kraft der Neugeburt in der sühnenden Dahingabe seines Bluts gebracht hat. — So erscheint auch hier — ganz wie Kap. 4, 9 vgl. mit 2 und 15 — der Glaube ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός als der Glaube, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. (Vgl. 4, 14 mit 4, 15).

Ist dem also, so versteht es sich nun von selbst, daß die folgenden Worte καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν κλ. nicht, wie Düsterbiedt wähnt, zu dem Wasser und dem Blut einen dritten Beweis, „daß dieser Jesus der Christ sei“ hinzufügen sollen, und daß die ganze auf dieser falschen Voraussetzung ruhende Untersuchung, ob ὅτι „daß“ oder „weil“ richtig, von vornherein nichtig ist. Düsterbiedt nimmt (mit Wengli, Bussinger, Calvin, Socin, Calov, Bengel, Beausobre, de Wette, Neander, Luther u. a.) an, daß μαρτυροῦν kein Object, absolut, gesetzt sei, und daß man ὅτι mit „weil“ übersetzen habe. Als Object zu μαρτυροῦν denkt sich Düsterbiedt den Satz: „daß dieser Jesus der Christ sei“ — einen Satz, der, wie wir gesehen haben, im ganzen Context nirgends vorkommt. — Ohne uns bei den vielen einzelnen Schattirungen, welche diese verkehrte Auffassung bei den einzelnen Auslegern halten hat, aufzuhalten, stellen wir dasjenige Verständniß hin, welches nach dem bisher gesagten das einzig richtige und einzig mögliche ist. Die Wendung οὗτός ἐστιν ὁ εἰδὼν mit dem bekannten οὗτος bezog sich auf die Frage τίς ἐστὶν ὁ νεκρῶν zurück. Niemand anders, als der da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes (im Sinn von Kap. 4, 14—15), der in die Welt gekommen, im Fleische erschienene Sohn Gottes, ist, kann die Welt überwinden. Dieser Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist's, der zum Postulat die Erfüllung, zum Zeichen die Sache, zur Vorbereitung die Kraft gebracht hat in seiner Liebesthat der Hingabe seines Blutes, und der Geist ist's, welcher — — —

Johannes schreibt nicht καὶ τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ, sondern τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν. Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν ist der Form nach ganz parallel mit οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν, und wird sich ebenso, wie dies, auf τίς ἐστι ὁ νικῶν zurückbeziehen. Τὸ πνεῦμα aber kann nichts anderes sein, als der Geist, dessen Wesen im vorigen Abschnitt (Kap. 4) nach seinen zwei Seiten hin entwickelt worden, nicht die Seele, die Jesus sterbend dem Vater befohl (Augustin u. a.), nicht die menschliche Natur Jesu (Wetstein), nicht die Lehre Jesu (Carpzov), nicht der geistliche Mensch (Ziegler, Stroth, Sander), sondern der Geist Gottes, sofern derselbe eine in den Gläubigen und ihren πνεύμασι (vgl. oben zu 4, 1 — 3) wirksame Macht ist, welche in ihnen wirkt: a) den Glauben an die Liebesthat des Kommens des Sohnes Gottes im Fleisch, und b) die Liebe, die gleich Christo und als Ausfluß seines Wesens sich ebenfalls selber hingibt. Nunmehr wird der ganze Gedanke klar. Wiesern der Glauben an Christus den Sohn Gottes die Kraft habe, die Welt zu überwinden, ist erwiesen werden. Erstlich erinnert Johannes, wiesern und durch der, an welchen wir glauben, und welcher unser Glaubens Gegenstand und Inhalt bildet, Christus, in weltüberwindende Kraft in sich trägt; zweitens zeigt er, wie wiesern unser Glauben an ihn selbst in Folge dessen eine weltüberwindende Macht ist. Er schreibt aber nicht: καὶ ἡ πίστις ἡμῶν ἐστι τὸ μαρτυροῦν, sondern καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι κλ., erstlich, weil er unsern Glauben nicht als unser subjectives Thun, sondern als eine in uns wirkende Macht und Kraft und Substanz Gottes betrachtet wissen will, und sodann, weil das πνεῦμα (wie er Kap. 4 gezeigt hat) mit dem Glauben zugleich auch jene ἀγάπη umfaßt, welche die weltüberwindende Liebesthat Christi selber wieder auf allen Punkten reproducirt (vgl. Col. 1, 24) und eben dadurch, daß sie diese hingebende, selbstverleugnende, aufopfernde, dulbende Gesinnung Christi theilt, die Kraft besitzt, durch's Kreuz die Welt zu überwinden.

Nun wird endlich auch der Prädicatsbegriff τὸ μαρτυροῦν klar. Es muß damit ein Act bezeichnet sein, welcher der Sache nach mit dem Acte des Weltüberwindens identisch ist. (Dafür spricht auch, was B. 7 — 12 weiter von der μαρτυρία gesagt wird, s. unten). Es ist das Zeugniß gemeint, durch welches die

zen aller derer, die empfänglich sind, dem Evangelium gegen, somit der Welt entrissen, dem Leibe Christi eingepflanzt werden. Und eben diese heilige Proselytenmacherei (sit venia verbo!) ist es ja, durch welche die Gemeinde zu = die Welt abtrümmelt, und letztere somit allmählich überwunden wird.

Nun ist aber auch klar, daß μαρτυροῦν nicht ohne Object sein kann. Absolut hingestellt, gibt es keinen bestimmten Befehl. Die Worte ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός aus V. 5 herabzuppliren, geht, wie gezeigt worden, nicht an. Ein Object für μαρτυροῦν V. 6 um so nothwendiger haben, als es V. 7 kein Object steht. Dies ist nur denkbar, wenn sein Object in V. 6 bereits bestimmt worden.

Wir nehmen also ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια als Objectssatz (mit Luther, G. Lange, Sander u. a.). Der Geist (Gottes, der als Geist des Glaubens und der Liebe in uns wirksam ist) legt (vor der Welt) Zeugniß ab davon, daß der Geist (eben jener Geist des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe) die Wahrheit ist. Der Geist bezeugt durch seine Kraft sich selbst. — Würde man ὅτι als Explicativsatz fassen, so entstünde seltsame Gedanken: der Geist legt Zeugniß (wofür?) ab; denn der Geist ist die Wahrheit. Was sollte das eigentlich heißen? Will daraus, daß der Geist Gottes die Wahrheit ist, gefolgert werden, daß er unmöglich schweigen, sondern was er in sich selbst, bezeugen müsse? Aber der Accent liegt ja hier gar nicht auf dem Prädicatsbegriff (es heißt nicht μαρτυρεῖ auch nicht μαρτυροῦν), sondern auf dem Subjectbegriff τὸ πνεῦμα und τὸ μαρτυροῦν. Oder soll der Gedanke dieser sein: weil der Geist die Wahrheit sei, so sei das, was er bezeuge, sicher und richtig? Aber was der Geist bezeuge, ist ja noch nicht gesagt. Somit ist also offenbar, daß ὅτι κλ. als Objectssatz zu fassen, und die Partikel ὅτι mit „daß“ zu übersetzen ist.

Vers 7—8. Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες· πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς ἓν εἰσιν. Hier hat nun die Recepta nach den Worten οἱ μαρτυροῦντες das berühmte Einschiebsel: ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσι. Καὶ ἱς εἰσι οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ· worauf sodann die Textstücke folgen: τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς

als τὸ ἐν αὐτῷ. Ueber die Echtheit oder Unechtheit des fraglichen Einschübsels ist viel gestritten worden, bis sich die Ansicht der meisten neueren (Griesbach, Lücke, Lachmann, Tischendorf, Dölsterbleck, Luther) nicht ohne eine gewisse Emphase gegen die Echtheit erklärt hat. Nur Gander, Besser und Maier wagen dieselbe noch zu vertheidigen. Fragen wir die Textquellen, so begegnet uns, was 1) die *codices manuscripti* betrifft, die Erscheinung, daß unter allen *Codices* des griechischen Textes, die wir kennen, bis zum sechzehnten Jahrhundert herab auch nicht ein einziger die fraglichen Worte liest. Nur vier griechische *Codices* aus dem sechzehnten Jahrhundert haben das Einschübsel. Von diesen vier *Codices* ist aber der eine (*cod. Ravianus*) eine Abschrift aus der complutensischen Postglosse, der andere (34 der *codex Britannicus*) scheint die fraglichen Worte aus der Vulgata und zwar in schlechter, ungrichischer Uebersetzung (κατὰ, λόγος καὶ πνεῦμα ohne Artikel) aufgenommen zu haben. Von *cod. 162* und 173 nimmt man ebenfalls an, daß sie das Einschübsel aus der Vulgata aufgenommen haben. 2) So wenig wie die bekannten alten *Codices* den Zusatz kennen, ebenso wenig findet er sich in den alten Versionen (Peshito, arabische, koptische, äthiopische und die lateinische bis 600). 3) Unter den Kirchenvätern kennen sämtliche vornicänische Kirchenväter mit Ausnahme des Eyprian jenes Einschübsel nicht*), und, was noch wichtiger ist, gerade diejenigen Väter, welche im nicänischen Streit für die nicänische Lehrfassung gekämpft haben, berufen sich nirgends auf die fraglichen Worte, welche ihnen doch der allerwillkommenste Beleg für das nicänische Dogma hätten sein müssen; statt dessen mühen sie

*) Auch Tertullian machte keine Ausnahme. Wenn er (*de pudic.* 21) sagt, in der Kirche wohne *trinitas unius divinitatis, pater, filius et spiritus*, so wird kein Besonnener darin eine Anspielung auf unser fragliches Einschübsel sehen; und wenn er (*adv. Prax.* 25) zu Ev. Joh. 16, 15 die Bemerkung macht: *Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paraclete tres efficit cohaerentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus* (Ev. Joh. 10, 30), so steht man eben aus der ganzen Deduction, daß er unsere fragliche Glosse nicht vor Augen gehabt hat. Ebenso wenig beruft er sich auf sie im Eingang seines *lib. adv. Prax.*, wo er seine ganze Trinitätstheorie weitläufig und fast mit scholastischer Begriffsgenauigkeit entwickelt.

ab, aus anderweitigen Schriftstellen (z. B. aus unserm 1ten Vers) Beweise für die Homousie des Sohnes zu entwickeln.

Die einzige Ausnahme macht Cyprian. In der ep. ad Cyprianum, wo er gegen die Gültigkeit der Ketertaufer redet, sagt er, welches Gottes Tempel der von einem Ketere Getaufte werde. Ein templum creatoris könne nicht werden, wer an den creator nicht glaube; ein Tempel Christi könne nicht werden, wer Christi Gottheit leugne, und endlich auch kein Tempel des Geistes; denn cum tres unum sint, quomodo Spiritus acatus esse ei potest, qui aut Patris aut Filii inimicus est? Indessen haben wir hier nichts als denselben dogmatischen Ausdruck, den schon Tertullian — und zwar ohne Hülfe von Joh. 5, 7—8 — gethan hat. Wichtiger dagegen ist ein anderer Ausspruch Cyprians. De unit. eccl. S. 79 sagt er: scit Dominus: ego et pater unum sumus (Ev. Joh. 10, 30), et iterum (also an einer andern Stelle) de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt, et quisquam credit, hanc unitatem (nämlich der Kirche) de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse. So hat schon Facundus v. Hermiane (pro defens. III capit. 1 cap. 3) gemeint, Cyprian habe hier nur die Worte τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν im Auge gehabt, und unter dem πνεῦμα die Wirksamkeit d. Geistes in der Kirche, unter dem ὕδωρ die Wirksamkeit d. Vaters in der Kirche, unter dem αἷμα die des Sohnes in der Kirche verstanden. Allein obgleich die Möglichkeit, daß Cyprians Gedanke dieser gewesen, von Sander mit Unrecht in Abrede gestellt wird (und obgleich ferner schon die Vulgata die Worte εἰς τὸ ἓν εἰσι mit unum sunt übersetzt hat), so ist doch zwischen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit noch ein Unterschied, und es können wenigstens Cyprians Worte auch daraus erklärt werden, daß er in den ihm vorliegenden Handschriften (einer alten lateinischen Version) jenes Einschlebsel bereits fand. So hat schon Fulgentius Ruspensis (Responsio ad Arianos) den Ausspruch Cyprians aufgefaßt*), und, was noch wichtiger, Fulgentius selbst

*) Quod etiam beatus martyr Cyprianus confitetur, dicens: qui

citirt dort die kritisch=fraglichen Worte als johanneisch, hat sie alle in seinem neuen Testamente gelesen. (Fulgentius starb 533). Aber schon vor ihm, gegen Ende des fünften Jahrhunderts, sagt Vigilius (adv. Varim. Arian). Joannes evangelista ad Parthos: tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra: aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt, et tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et hi tres unum sunt. Wir sehen, daß er in seinem Neuen Testament die Stelle in sehr corrupter Form (aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt) vor sich hatte, aber auch, daß das Glossen damals schon im Texte stand, und nicht bloß in einer einzelnen Abschrift, sondern daß es im Abendlande so verbreitet und anerkannt gewesen sein muß, daß er dem arianischen Gegner gegenüber sich bona fide darauf berufen konnte*). Auch bei Cassiodor, Etherius u. a. lehrt das Citat wieder, und so geht Düsterdieck offenbar viel zu weit, wenn er meint, man könne an Vigilius, Fulgentius, Cassiodor u. s. w. „das Einbringen des Interpretaments in den Text verfolgen“; vielmehr sind diese Väter uns Zeugen für die Thatsache, daß im Abendlande das fragliche Einschlebsel bereits um 500 den Charakter einer weitverbreiteten Variante hatte. Hieraus erklärt sich

pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit; qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Atque ut unam ecclesiam unius Dei esse monstraret, haec confestim testimonia de scripturis inseruit. Dicit Dominus (folgen nun die betreffenden Worte Eyprians). Ich begreife nicht, warum Düsterdieck es für zweifelhaft hält, ob Fulgentius die Worte 1 Joh. 5, 7 als dem Eyprian vorschwebend gedacht habe. Er sagt ja „er (Eyprianus) führt auch dies Zeugniß aus der Schrift an, und so redet Fulgentius, unmittelbar nachdem er selbst sich auf die kritisch zweifelhaften Worte des siebenten Verses als auf johanneische Worte berufen hat. Er muß die Worte in seinem Neuen Testament also gelesen und sie für echt gehalten haben. Wie konnte er dann zweifeln, daß auch Eyprian diese Worte im Sinne gehabt habe?

*) Welches Gewicht solche patristische Nachrichten, selbst den codd. gegenüber haben, davon liefert die Stelle Matth. 8, 28 ein eclatantes Beispiel, wo die Mehrzahl der Codices entweder Γαδαρηῶν aus Marc. und Luc. herübercorrigirt hat oder Γεργεσηῶν liest, wo aber aus Orig. in Joh. tom. VI, 24 ersichtlich ist, daß die alten Codices seiner Zeit Γερασηῶν gelesen haben, und die Lesart Γεργεσηῶν erst einer Conjectur und Correctur des Origenes selbst ihren Ursprung verdankt.

1, wie man später dazu kam, die fraglichen Worte auch einzelnen griechischen Manuscripten an den Rand zu schreiben. Faßt man diesen Stand der Sache ins Auge, so ist es doch nichts weniger als undenkbar, daß wirklich schon Euseb. Hieron. die Worte in seinem Texte las. Der darin ausgedrückte Gedanke ist ja keineswegs ein dem dritten Jahrhundert fremder, findet sich vielmehr schon bei Tertullian vollständig (aus Ev. Joh. 10, 30; 16, 15) entwickelt. Erinnert man nun, welche vage Gestalt die ältesten lateinischen Versionen haben, und wie in den Fragmenten derselben der Text theils behandelt, theils corrupt erscheint, so wird es denn doch nicht weniger als unmöglich erscheinen, daß schon im dritten Jahrhundert ein Glossem der Art sich in den Text einschleichen konnte.

Ein Glossem, sagen wir. Denn wenn wir auf jene Stelle Euseb. Hieron. ein größeres Gewicht legen, als Lücke und Düsterbild, geschieht dies nicht in der Meinung, die Echtheit des Euseb. Hieron. mit Sander und Besser behaupten — sondern die von einer nur desto sicherern Basis aus bestreiten zu können. Zugugeben, daß schon Euseb. Hieron. die Worte las: was ist daraus? Daß es eine uralte, möglicherweise gar die ursprüngliche Lesart sei? Nimmermehr. Zuvor müßten wenigstens Grundsätze einer gesunden Textkritik auf den Kopf gestellt werden. Zugugeben, daß möglicherweise noch griechische Codices neuentdeckt werden könnten, in denen der Zusatz stünde, haben wir eben doch nicht nach denjenigen Codices, die noch nicht aufgefunden sind und von deren Existenz wir nichts wissen können, sondern nach denjenigen, die wir haben und kennen, unser kritisches Urtheil einzurichten. Und hiernach müssen wir sagen: Der ganze griechisch redende Orient kennt die fraglichen Worte nicht; in der griechischen Kirche des Orients kann man die Variante nichts gewußt haben; sonst müßte sie in irgend einem der alten Codices sich finden; sonst würde man den Text dem griechischen Original gegenüber von ihr Gebrauch gemacht haben. Setzen wir vollends den Fall, die Worte wären echt! In welchem Interesse, als in arianischem Interesse könnten sie aus dem Text entfernt worden sein? Und dies sollte ungestraft, ungerügt, unbedacht geschehen sein? Und die orthodoxe Kirche sollte sich

um diese Worte haben bestehlen lassen, ohne den Diebstahl auch nur zu bemerken? Das glaube, wer Lust hat! Aber wie könnte das *spolium* überhaupt erst aus so später Zeit datiren, da schon die Peshito die fraglichen Worte ausläßt? da überhaupt im ganzen Orient niemand etwas von ihnen weiß?

Auf die innern Gründe gegen die Echtheit legen wir kein großes Gewicht. Daß Johannes, welcher die Stellen Ev. Joh. 1, 1 fg.; 10, 30; 16, 15 geschrieben hat, den Gedanken, daß Vater, Sohn und Geist *ἐν εἰς* nicht habe schreiben können, ist eine haltlose Behauptung: subjectivistischer Hyperkritik. Daß er, während er sonst dem *λόγος* den *ἰσός*, dem *πατήρ* aber den *υἱός* entgegenstellt, hier zwischen den *πατήρ* und das *πνεῦμα* den *λόγος* in die Mitte gestellt hätte, wäre immer noch keine absolute Unmöglichkeit, obwohl etwas auffallend, sowie auch das Attribut *ἅγιον* bei *πνεῦμα* (während er seit Kap. 4, 1 stets nur das bloße *πνεῦμα* oder *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* setzt). Was den Gedankengang betrifft, so würde das Einschieseln demselben keineswegs schlechthin widerstreiten, sonderlich wenn man (gemäß den ältesten Citaten bei Vigilius, Fulgentius, Cassius, Etherius) die Wortstellung so herstellte: καὶ τρεῖς εἰσι οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ· τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς ἐκ τοῦ ἑν εἰσι· Καὶ τρεῖς εἰσι οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ πατήρ καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα· καὶ οἱ τρεῖς ἑν εἰσιν. Nach der richtigen Auffassung der *μαρτυρία*, bei welcher nicht an eine Demonstration, daß Jesus und kein anderer der verheißene Messias sei, sondern an das Zeugniß, durch dessen Macht Gott die Welt überwindet, zu denken ist, würde Johannes zuerst die drei Factoren, durch welche Gott auf Erden wirkt — den in den Gläubigen und durch sie auf die Welt einwirkenden Geist des Glaubens und der Liebe, dann die von Christo eingesetzte Wassertaufe (als Repräsentanten der Gnadenmittel und Gnadenzeichen), sodann das Blut, d. i. jenes Dulden bis in den Tod, worin die Christen ihren Herrn zum Vorbild und Vorläufer haben — nennen, darnach aber den dreieinigen Gott im Himmel, der vom Himmel herab das Zeugniß seiner Gemeinde unterstützt, ja in diesem Zeugniß der Seinen auf Erden selber vom Himmel herab wirksam ist — als Vater, der den Sohn gesandt hat, als Wort, das vom Vater ausgegangen ist und als Licht in der

miß scheint, und als Geist, der auf die Gläubigen herab
 m ist, um dann in ihnen und durch sie auf die Welt
 m zu sein*). Und wie jene dreifache Zeugenthätigkeit auf
 rde als τὸ ἐν, d. i. nach dem einen und gleichen Ziele,
 , so sind die drei Zeugen im Himmel ἓν, Ein Wesen
 Joh. 10, 30), und so geht das, Einem Ziele zustrebende
 iß von Einem Ursprung aus.

Die innern Gründe würden daher durchaus nicht ver-
 id sein, an der Echtheit der fraglichen Worte irre zu
 a, und wenn unversehens ein alter griechischer Majus-
 oder entdeckt würde, der dieselben enthielte, so würde die
 ie Frage eine andere Wendung erhalten. Da wir aber
 auf diejenigen Codices zu recurriren haben, die wir nicht
 a, sondern auf diejenigen, welche wir haben und kennen,
 ibt nichts übrig, als das unumwundene Geständniß, daß
 den uns bekannten Textquellen das fragliche Ein-
 el durchaus für unecht zu halten ist**).

Soviel über die kritische Frage. Was nun die Exegese
 t, so bieten V. 7 und 8 keine Schwierigkeit, sobald nur
 richtig verstanden worden ist. Wie sich die Ausleger,

Dies als Antwort auf Dölsterbiedts Frage, wie sich das Zeugniß
 eistes im Himmel von seinem Zeugniß auf der Erde unterscheiden
 Wenn aber Luther behauptet, die Dreieit der himmlischen Zeugen
 „ganz unvorbereitet eintreten“, so muß man ihn daran erinnern,
 . 6 „Jesus Christus“ und der „Geist“ soeben erst nebeneinander
 t waren. Man hätte sich doch, zuviel beweisen zu wollen!

Die Complutensis nahm den Zusatz aus der Vulgata, wo er sich seit
 völlig eingebürgert hatte, in den Text, ebenso die vorlutherischen
 n Uebersetzungen. Erasmus (Ausgabe 1 und 2), Albina (1518),
 (1521—34) ließen ihn weg; Erasmus stellte (Ausgabe 3, 1522)
 lenschenfurcht ihn wieder her, Beza, Stephanus und die Recepta
 n ihn von da an bei. Luther und Bugenhagen erklärten ihn für unecht;
 i ließ ihn in seinen adnot. weg; Calvin ist auf Grund des pro-
 galeatus den er für echt hieronymianisch hält, und wo die Weglassung
 isages infidelibus translatoribus Schuld gegeben wird — geneigt,
 r echt zu halten. Die züricher Uebersetzung des Neuen Testaments
 hat den Zusatz; in folgenden Ausgaben (1531) soll er sich in
 ern eingeschlossen finden (?); bereits die (in meinem Besitz be-
 e) Ausgabe von 1561 hat ihn ohne Klammern. In Luthers Ueber-
 wurde er erst 1593 aufgenommen.

welche das μαρτυρεῖν von einem Zeugniß für Jesu Messie verstehen, quälen müssen, um aus dem Geist, Wasser und „den Beweis für die Messianität Jesu zu erheben“ (Düster ist von vornherein einleuchtend. Besonders sollte Luther, u unter dem Udo die Johannistaufe mit Ausschluß der Christ verstanden hat, und zu V. 7 bemerkt: „alle diese drei Aus haben hier natürlich dieselbe Bedeutung wie vorher“ von 8 wegen in Verlegenheit gerathen, da doch zur Johannista Präsens, daß sie jetzt noch zeuge, offenbar nicht paßt. glücklicherweise hat er bei V. 7 vergessen, was er zu geschrieben, und passiert das gefährliche Défilé ohne alle Erörterung.

Μαρτυρεῖν ist uns, V. 7 wie V. 6, jene Thätig Zeugens, wodurch die Welt überwunden wird. Glaube, daß Christus Gottes Sohn ist, ist es (nach V. die Welt überwindet. Wie, ist bereits V. 6 gesagt. D dieses Glaubens Inhalt bildet, Christus, ist (als Sieg kommen vermöge dessen, daß er nicht bloß, wie der eine sinnbildliche Forderung der Wiedergeburt, sondern Hingabe seines Bluts die Kraft zur Wiedergeburt Und der Geist, der nun in uns den Glauben an diesen (und zugleich jene, Christi Wesen entstammende Liebe wi zeugt selber vor der Welt, daß eben er (dieser Geist chr Glaubens und christlichen Liebens) die Wahrheit ist. Or nun Johannes fort, führt aber keinen Grund, sonder Explication ein (wie das hebräische ׀ so oft, und I denkt hebräisch) — „nämlich“ haben wir zu überseze „nämlich drei sind, die da zeugen: der Geist und das und das Blut.“ Den Geist nennt er zuerst, nicht, u Geist „der allein selbständige, von dem Wasser und Bl abhängige Zeuge“ wäre (Düsterbied) denn ohne die Hingabe des Blutes Christi wäre der Geist nicht auf wirksam; sondern weil der Apostel, nachdem er im Anfo

*) Im Sinn einer „bestätigenden Erklärung“ verstehen Lücke, Düsterbied, Luther u. a. Falsch übersetzt Grotius du vero, Baumgarten - Crustus durch „folglich“, Meyer durch hin.“

dann, wie man später dazu kam, die fraglichen Worte auch in einzelnen griechischen Manuscripten an den Rand zu schreiben.

Faßt man diesen Stand der Sache ins Auge, so ist es denn doch nichts weniger als undenkbar, daß wirklich schon Eyprian die Worte in seinem Texte las. Der darin ausgesprochene Gedanke ist ja keineswegs ein dem dritten Jahrhundert fremder, findet sich vielmehr schon bei Tertullian vollständig (aus Ev. Joh. 10, 30; 16, 15) entwickelt. Erinnert man sich nun, welche vage Gestalt die ältesten lateinischen Versionen hatten, und wie in den Fragmenten derselben der Text theils frei behandelt, theils corrupt erscheint, so wird es denn doch nichts weniger als unmöglich erscheinen, daß schon im dritten Jahrhundert ein Glossen der Art sich in den Text einschleichen konnte.

Ein Glossen, sagen wir. Denn wenn wir auf jene Stelle Eyprians ein größeres Gewicht legen, als Lücke und Dülsterdieb, so geschieht dies nicht in der Meinung, die Echtheit des Einschlebsels mit Sander und Besser behaupten — sondern dieselbe von einer nur desto sicherern Basis aus bestreiten zu wollen. Zugelassen, daß schon Eyprian die Worte las: was folgt daraus? Daß es eine uralte, möglicherweise gar die ursprüngliche Lesart sei? Nimmermehr. Zuvor müßten wenigstens alle Grundsätze einer gesunden Textkritik auf den Kopf gestellt werden. Zugelassen, daß möglicherweise noch griechische Codices neuentdeckt werden könnten, in denen der Zusatz stünde, so haben wir eben doch nicht nach denjenigen Codices, die noch nicht aufgefunden sind und von deren Existenz wir nichts wissen können, sondern nach denjenigen, die wir haben und kennen, unser kritisches Urtheil einzurichten. Und hiernach müssen wir sagen: Der ganze griechisch redende Orient kennt die fraglichen Worte nicht; in der griechischen Kirche des Orients kann man von der Variante nichts gewußt haben; sonst müßte sie in irgend einem der alten Codices sich finden; sonst würde man den Arianern gegenüber von ihr Gebrauch gemacht haben. Setzen wir vollends den Fall, die Worte wären echt! In welchem anderen, als in arianischem Interesse könnten sie aus dem Text geworfen worden sein? Und dies sollte ungestraft, ungerügt, unerwähnt geschehen sein? Und die orthodoxe Kirche sollte sich

„Hauptfach, daß Jesus der Christ ist“ (Düsterbiel), sondern auf die Ueberwindung der Welt.

V. 9—12. Wie „unser Glaube“ (V. 4) vermöge seines Gegenstandes und Inhaltes (Christi, der mit Wasser und Blut kam), sowie vermöge seines Wesens (des Geistes, — V. 6 am Ende — der — V. 7 — heute noch mit der Taufe und der opferfreudigen duldbenen Liebe zusammen, und in ihm sein Zeugniß für sich selber ablegt), die Kraft in sich trage, die Welt zu überwinden, dies ist V. 5—8 gezeigt worden. In V. 9—12 wird die andere, die subjective Seite der Sache ins Auge gefaßt; es wird gezeigt, wie nun in dem einzelnen Individuum dieser Sieg über den *κόσμος*, diese Gewinnung für das Reich Gottes, zu Stande komme; der Apostel zeigt dies seinen Lesern, indem er sie daran erinnert, wie sie selber durch die V. 6—8 beschriebene „Zeugniß“ zur Gewißheit des Glaubens gebracht worden sind. Und zwar ist dies nicht geschehen durch äußerliche, an den Verstand sich richtende Argumente, sondern durch die Kraft neuen Lebens, die Christus und der Geist in ihnen manifestirt hat. So redet, also. Johannes V. 9—12 von der Gewißheit und Kraft des Glaubens und weist an dieser Seite desselben seinen weltbesiegenden Charakter nach.

Vers 9. „Wenn wir der Menschen Zeugniß annehmen“, dieser Vorderatz (er mit dem Indicativ) stellt eine zugegebene, anerkannte Voraussetzung hin, auf welche eine Folgerung gebaut werden soll und kann. Es ist eine bekannte Sache, daß man (in menschlichen Angelegenheiten, z. B. vor Gericht) das Zeugniß, welches von Menschen abgelegt wird, anzunehmen, ihm Geltung beizumessen pflegt. Die erste Person Pluralis dient, um den Begriff des deutschen „man“ auszudrücken. Wir, die Menschen, pflegen es so zu halten. (Nicht: wir Christen). Wenn es nun feststeht, daß man der Menschen Zeugniß anzunehmen pflegt, wie viel mehr wird man Gottes Zeugniß annehmen müssen, da dieses ja natürlich *μεῖζον*, größer an Geltung und Würde und Sicherheit, ist. Johannes zieht diesen Gedanken aber so zusammen, daß er das *πόσω μᾶλλον λαβόμεν* ausläßt, und er sagt: „so ist Gottes Zeugniß größer“; die Ergänzung: „folgt um so mehr anzunehmen“, verstand sich ja von selbst.

V. 6 von dem gesprochen hat, womit Christus in der Vergangenheit gekommen ist, jetzt von dem Zeugniß sprechen will, wodurch in der Gegenwart die Welt überwunden wird. Als solches hat er schon am Ende von V. 6 das πνεῦμα genannt, welches τὸ μαρτυροῦν ἐστὶ, und so knüpft er an dieses an. Aber eben dies Zeugniß des in den Gläubigen waltenden Geistes Gottes ist auf solche Weise wirksam, daß jene beiden Siegeswaffen, mit denen Christus in der Vergangenheit auf Erden erschienen ist, nicht bei Seite gelegt werden, sondern fortwirken und gleichsam stets neu reproducirt werden. Erstlich das Wasser, welches (nach V. 6) ihm und dem Täufer gemeinsam war, d. h. die von Christo eingesetzte Wassertaufe, in ihrer Eigenschaft als äußere Institution, als Zeichen und Sinnbild, und somit als Repräsentantin aller der von Menschen zu verwaltenden Gnadenmittel, vor allem in ihrer Verbindung mit der Predigt des Wortes, die ja von der Taufe unzertrennlich ist, und nach apostolischer Ordnung derselben voranging. Dann aber das Blut, das Blut Christi, d. i. sein sühnender Tod, der mit seiner herzerweichenden Macht stets fortwirkt, aber nicht das Blut Christi allein, denn Johannes schreibt ganz allgemein: das Blut sei ein μαρτυροῦν; sondern es gehört dazu auch die Macht des Zeugenbluts, das um des Bekenntnisses Jesu willen und im Geiste Jesu Christi, im Geiste der hingebenden duldbenden Liebe, noch fort und fort von den Seinen vergossen wird. Und wenn der Geist Gottes Kap. 4 nach den beiden Seiten hin: als Geist des Bekenntnisses und als Geist der Liebe, betrachtet war, so kann man sagen, daß in dem Wasser der Taufe sich das Bekenntniß verkörpere, das durch seine Festigkeit die Lüge überwindet, in dem Zeugenblute aber jene Liebe, welche die fleischliche Gewalt der Welt durch Dulden überwindet, analog wie Christus den Tod durch den Tod überwunden hat. — In den Schlußworten καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι drückt Johannes das untrennbare Zusammenwirken auf Ein Ziel hin aus, welches correlat ist der Einheit des Ursprungs, woraus dies Zeugniß hervorgeht, nämlich des Einen Geistes, welcher als Geist des Bekenntnisses wie als Geist der duldbenden Liebe sich erweist. Εἰς τὸ ἓν heißt nicht „beisammen“ (Luther), sondern „auf Ein Ziel hinwirkend“, nur eben nicht auf den

dauernden Zeugniß das unmittelbar göttliche, einmal geschehene ($\mu\epsilon\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\eta\kappa\epsilon\nu$) entgegen, und man hat bei letzterem an nichts anderes, als an das Zeugniß Ev. Joh. 1, 3 (vgl. Matth. 3, 17 und die Parallelstellen; Marc. 9, 7; Joh. 12, 28) zu denken. Sowie der Apostel oben Kap. 4, 21 hervorgehoben hat, daß wir ja ein ausdrückliches Gebot des Herrn für die $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ haben, ähnlich verweist er hier Kap. 5, 9 darauf, daß wir ja ein ausdrückliches Zeugniß Gottes selber haben, worauf unser Glaube sich gründet. Auch die Worte $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ erinnern deutlich an die Worte Matth. 3, 17; Marc. 9, 7.

Bers 10. Allein bei diesem in der Vergangenheit geschehenen Zeugniß hat es nicht sein Verwenden. Wer an diesen Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniß Gottes nicht bloß außer sich in der evangelischen Geschichte, als ein vergangenes, sondern hat auch das Gotteszeugniß in sich selbst als ein lebendes. Das gleiche und selbige Zeugniß, welches einst in Gott gesprochen worden ist: „Dies ist mein lieber Sohn“, erweist sich als wahr in uns, den Glaubenden, indem es (wie hernach B. 11 gezeigt wird) als kräftig in uns erweist.

Wer dagegen nicht glaubt (und in wessen Innern deshalb jenes Zeugniß sich nicht innerlich kräftig zu erweisen vermag), der ist (durch diesen Mangel eines gegenwärtigen Praesterwises in seinem Innern) nicht entschuldigt, sondern es bleibt über ihn die Verschuldung, daß er dem geschehenen geschichtlichen Zeugniß, das Gott von seinem Sohne gezeugt hat, nicht glaubt, folglich Gott hiermit „zum Lügner gemacht“, d. h. als einen Lügner behandelt hat, (vgl. 1, 10).

Wer (wie Düsterviedt, Luther u. a.) B. 9 das Perfectum $\mu\epsilon\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\eta\kappa\epsilon\nu$ von dem Präsens in B. 7—8 nicht unterscheidet, der ist natürlich auch nicht im Stande, den Gedanken von B. 10 richtig zu fassen.

Bers 11—12 dient den Worten $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha\nu\ \eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ B. 10 zur erläuternden Ausführung. $\text{Kai}\ \alpha\upsilon\tau\eta$ kann sich nicht auf die $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha\ \eta\eta\ \mu\epsilon\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\eta\kappa\epsilon\nu$ δ Theos B. 10 zurück beziehen, nachdem ja B. 9—10 das vergangene, geschehene, geschichtliche Zeugniß von dem Zeugniß, sofern wir es in der Gegenwart in uns tragen, bereits deutlich unterschieden worden

"Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι καὶ. statt des zweiten ὅτι liest die Recepta ἦν. (Ebenso de Wette und Sander). Aber ὅτι ist durch A B viele Minuskeln Copt. Sahid. Armen. Vulgata und Kirchenväter vollständig verbürgt, und die Variante ἦν offenbar nur aus dem Streben entstanden, V. 9 dem folgenden Vers conform zu machen. — Das erste ὅτι kann als Causalpartikel oder als erläuterndes „denn, nämlich“ genommen werden. Ersteres thut Rücke, indem er vor ὅτι den Gedanken ergänzt: „Wenn wir nun aber das Zeugniß Gottes annehmen, so müssen wir glauben, daß Jesus der Christ sei; denn dieses ist ja der Inhalt des Zeugnisses“; allein eine solche Ergänzung ist überhaupt exegetisch unstatthaft, und es zeigt sich hier nur der Bankrott jener verkehrten Auffassung, welche von V. 6 an nichts als „Beweise für die Messianität Jesu“ finden wollte. Luther sieht richtig ein, daß der Satz mit ὅτι dazu dient, den vorausgegangenen Begriff „ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰσοῦ“ erläuternd zu bestimmen, also zu sagen, an welches Zeugniß man dabei zu denken habe. Aber auch so sind noch verschiedene Auffassungen des Gedankens möglich. Entweder kann man auch das zweite ὅτι durch „denn“ übersetzen, wo man dann αὕτη nothwendig auf V. 8 zurückbeziehen muß („nämlich dies — Wasser, Blut und Geist — ist das Zeugniß Gottes; denn er hat es gezeugt von seinem Sohn“) — allein hierbei ergibt sich durchaus kein klarer Gedankenfortschritt; man sieht nicht ein, was die Worte ὅτι μαρτύρηκεν καὶ eigentlich sollen; dieselben hätten, wie Luther mit Recht bemerkt, nur dann einen Sinn, wenn vor μαρτύρηκεν ein αὐτός stünde, um zu betonen, daß Gott selbst es sei, der jenes Zeugniß ablege. Oder man übersetzt (mit Düsterdieck und Luther) das zweite ὅτι durch „daß“, und faßt den Satz ὅτι μαρτύρηκεν καὶ als Erklärung und Inhalt des αὕτη. „Dies nämlich ist das Zeugniß Gottes, daß er von seinem Sohne gezeugt hat.“ Der Nachdruck liegt dann auf den Worten περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Jedenfalls meint der Apostel damit nicht (wie Bengel, Rücke und Luther annehmen) jenes Zeugniß, welches nach V. 7—8 noch jetzt, fort und fort, durch Geist, Wasser und Blut ergeht; geschweige denn (wie Düsterdieck meint) das V. 11 beschriebene rein innerliche Zeugniß; sondern er setzt dem durch Menschen vermittelten, fort-

dieser innern tatsächlichen *μαρτυρία* der welt- und todt-überwindenden Lebenskraft des Sohnes Gottes gelangt.

„Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht“, diese Worte dienen zur Auseinanderlegung des zweiten Gliedes von V. 11; daß „das Leben in seinem Sohne ist“, bewährt und erwahrt sich in der Thatfache, daß wer den Sohn hat, das Leben hat, und umgekehrt. (Verkehrt und verflachend erklärt Grotius: wer den Sohn hat, habe das Anrecht auf das künftige ewige Leben. Johannes sagt viel mehr, als nur dies).

V. 13 — 17. Daß hier kein förmlicher Schlußabschnitt beginne, sondern die Gedankenkette sich fortsetze, haben de Wette, Düsterdieck und Luther gegen Spener, Bengel, Lücke und Sander behauptet. Nur folgt dies keineswegs daraus, daß in V. 13 der Begriff der *ζωή αἰώνιος* noch einmal wiederholt wird; denn dieser Begriff ist ein so tiefer, reicher, umfassender, daß es ja gar wohl denkbar wäre, daß Johannes in dem Abschnitt Kap. 5, 4 — 12 bis zu diesem Begriff hätte hinkommen wollen, um alsdann in einem Schlußabschnitte zu sagen, daß dies der Zweck seines ganzen Schreibens sei, ihnen zu zeigen, daß man im Glauben an den Sohn Gottes das Leben habe. Gerade dieses Ziel stellt er auch Ev. Joh. 20, 31 als den letzten und Gesamtzweck seines Evangeliums hin. — Was vielmehr gegen die Annahme spricht, daß mit V. 13 ein förmlicher Schlußabschnitt im gewöhnlichen Sinn beginne, ist der Umstand, daß die Grundidee des fünften Haupttheils, von der weltüberwindenden Kraft des Glaubens, hier noch fortwirkt und die Gedanken noch von ihr getragen sind. Nichtsdestoweniger bilden V. 13 — 21 wirklich eine Art von Schlußabschnitt. Es steht nur nicht so, daß die organische Gedankenentwicklung mit V. 12 ein Ende fände, und nun ein rein paränetischer Anhang, ein mahnendes Abschiedswort, folgte; sondern die organische Gedankenentwicklung ist jetzt bei der alles in sich befassenden Krone oder Blüthe angelangt, sodaß das letzte Stück des letzten Theils zugleich den Abschluß des Ganzen bildet, der sich aber als solcher Abschluß sofort deutlich genug charakterisirt (Düsterdieck).

Die Worte *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν* V. 13 sehen nämlich

ist. Vielmehr muß αὐτῇ zurückgehen auf den Anfangssatz von V. 10. Dies bestätigt sich durch V. 12; hier wird nämlich gesagt, daß der μὴ πιστεύων das Leben nicht habe, folglich hat er dies Zeugniß V. 11, welches eben im Besitz der ζωὴ besteht, nicht empfangen; folglich kann nicht von ihm verlangt werden, daß er diesem innern Zeugniß glauben solle, noch kann von ihm gesagt werden, er mache Gott zum Lügner, weil er diesem Zeugniß, das doch gar noch nicht an ihn ergangen ist, nicht glaube. Es ist also sonnenklar, daß V. 10 mit der μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεός, und durch deren Nichtannahme der Ungläubige „Gott zum Lügner“ macht, etwas anderes gemeint sein muß, als die innere Erfahrung der lebendig machenden Kraft des Glaubens. Letztere folgt erst aus dem Glauben selber. Die μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκεν κλ. hingegen muß etwas sein, was auch der Noch-nicht-glaubende schon wahrzunehmen oder abzuweisen vermag. Somit muß diese μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκεν κλ. das objective, geschichtliche Zeugniß sein, worin Gott Jesum als seinen Sohn anerkannt hat. Und folglich beziehen sich unsere Worte V. 11 καὶ αὐτῇ ἐστὶν κλ. nicht auf das zweite, sondern auf das erste Glied von V. 10.

Der Sinn der Worte selbst bietet keinerlei Schwierigkeit dar. „Und dies ist das Zeugniß (welches wir haben), daß uns (ἡμῖν!) Gott das ewige Leben geschenkt hat. Und dies Leben ist in seinem Sohne.“ Der Gläubige hat als solcher die Kraft Gottes in sich erfahren, die ihn aus dem geistlichen Tode auferweckt und ihm den Sieg über das eigene Ich, die Kraft himmlischen Lebens verliehen hat. Und zwar ist und subsistirt dies himmlische Leben in der Person des Sohnes Gottes. Es ist die todüberwindende Kraft Christi, des Sohnes Gottes, die der Gläubige an sich und in sich erfahren hat und täglich neu erfährt. Bei ihm ist ein Zweifel daher gar nicht mehr möglich; er kann so wenig an der Gottheit und Gotteskraft Christi zweifeln, als ein geheilter Blindgeborener an der Existenz der Sonne und des Lichts. Der Sohn Gottes mit seiner den κόσμος überwindenden Kraft ist ihm eine Thatsache, ein eigenstes Erlebnis. Das ist der Segen, wenn man an jene objective geschichtliche μαρτυρία Gottes von seinem Sohne glaubt, daß man zu

bied, Hülfe), denn unsere *καρπνολα* kann nicht in dem, was Gott thut, bestehen. — Or hängt ganz einfach von *καρπνο* ab, und gibt den Inhalt der *καρπνολα* an. — Wir haben die Zuversicht, daß er uns hört, (dies bildet den Kern des Dankens; um aber hervorzuheben, welch' großes, herrliches Ding es ist, eine solche Zuversicht haben zu können,) sagt Johannes statt des einfachen *καρπνολα* *ἐχομεν* das emphatische *καρπνολα* *ἡν* *ἐχομεν*. — Somit hat Gode also alles Recht, wenn er sagt, daß der Gedanke in logischer Vollständigkeit so lauten würde: „Und dieses ist die Zuversicht, die wir haben (wir haben die Zuversicht) daß er uns hört.“ — Er (Gott) hört uns, wenn wir etwas bitten und seinem Willen. — Hier bestätigt sich, was wir zu Kap. 3, 2 bemerkt haben, daß bei dem, was über die Gebetslehre gelehrt wird, stets vorausgesetzt ist, daß der Betende im heiligen Geist und neuen Leben stehe, und somit seine Bitten auf die Basis eines Willens stütze, der sich mit Gottes Willen zusammengeschlossen hat (und durch Gottes Willen uns zu normiren läßt; daher er denn auch nicht vorwärtige Bitte thut, sondern um das bittet, was Christus uns zu bitten gelehrt hat. — Vers 15. — Wissen wir, daß Gott unser Gebet erhört (wird), so haben wir somit bereits das Erbetene (auch wenn wir die Erfüllung noch nicht sofort vor Augen sehen). — So erklären richtig Episcopius, Spener, Alde, Ollstadius (im Gegensatz zu Ricci, welcher in B. 15 nur den platten Gedanken findet, wenn Gott auf unser Gebet höre, werde er es auch erhören. Aber *ἀκούειν* *τινός* involviret selbst schon das Erhören, vgl. B. 14). — In dem Wissen, daß Gott erhöre liegt schon der Besitz der Erbetenen; auch wo die Erfüllung noch nicht vor Augen liegt. — Es ist dies die höchste Herrlichkeit der Gebetszuversicht, daß der Betende das Erbetene schon zweifellos und sicher als seinen Besitz betrachten darf, sowie er nur erst Gott darum bittet. — Statt *εἰ* mit dem Indicativ, würde ein rein griechisch schreibender Autor *εἰ* mit dem Indicativ (wie Kap. 4, 11) gesetzt haben.

Vers 16—17 redet nun Johannes von einer Grenze, die der weltüberwindenden Kraft des Gebetes gesteckt ist. Wenn

unlich
ihnen
nd E
ist fü
ist e
mer G
totes.
sucht
leben
ill di
phar
selb
ein
nden
toll
age
kur

nicht irgend ein Gebet „nach dem Willen Gottes“ gethan werden möchte, so ist es gewiß das Gebet um die Belehrung & Seligkeit des Nächsten*). Es ist dies ja ein Gebet nicht für mich, sondern für ihn, also gewiß aus Liebe gethan; es ist ein Gebet nicht um irdische Güter, sondern um das Heil der Seele, also um das Wachsen und Kommen des Reiches Gottes. Hierdurch könnte man sich nun zu der theoretischen Forderung verleiten lassen, jedes Gebet um Belehrung eines Menschen müsse erhört werden. Dieser irrigen Folgerung will der Apostel nun vorbeugen. Die Belehrung geht in einer Sphäre vor sich, welche mit dem Gebiete der menschlichen Selbstbestimmung sich berührt, und auf diesem Gebiete gibt es einen Punkt, wo der menschliche Wille sich gegen die belehrenden Gnadenwirkungen Gottes so zu verstellen vermag, daß er ihn nicht mehr retten kann und will. Wo dieser Punkt getreten ist, hat eine Fürbitte keine Gewähr ihrer Erwirkung.

Daß dies der allgemeine Sinn unserer beiden Verse ist, ist und auch unbestritten. Der Apostel geht von der Voraussetzung aus, daß einer seinen ἀδελφός sündigen sehe ἀμαρτίαν πρὸς θάνατον. Statt des εἶν würde hier ein anderer Autor mit dem Optativ gesetzt haben. Wie weit der Begriff des ἀδελφός (*), haben wir früher gesehen, und auch was Johannes V. 8 von der zeugenden weltüberwindenden Kraft des αἶμα, d. h. der eigenen Leben opfernden Liebe, sagt, zeigt uns, daß er so richtig, wie sein Herr (Luc. 10, 30 fg.), bloß Pflichten gegen Mit=Wiedergeborenen, und nicht auch Pflichten der Liebe gegen die noch zu Belehrenden kannte. Zunächst wird man verast sein, an Glieder der christlichen Gemeinde zu denken, doch ist es daß die Nichtchristen ausgeschlossen wären. Den Begriff ἀδελφός auf Wiedergeborene (mit Dästerbied) zu beschränken, ist gar nicht, da die ἀμαρτία πρὸς θάνατον (worunter Däster selbst die Sünde des Abfalls versteht) nach Kap. 2, 19 fg. Wiedergeborenen gar nicht begangen werden kann. — Wer

*) Olshausen: „Die edelste Anwendung des Gebetes hebt Johannes anders hervor: Das Gebet für Andere.“

**) Auch Calov. sagt ihn in dieser Allgemeinheit.

nur seinen ἀδελφός: (im weitesten Sinne) Sündigen: steht, — fern es mit nicht ἀμαρτία πρὸς θάνατον ist — der wir (h. d. soll, nicht: darf) für ihn bitten, und (Gott*) — — — ober u. in Bittende**), durch sein Gebet, — — —) wird ihm Leben gegeben. Schon dies: davon zeigt, daß mit dem ἀμαρτάνειν nicht sowohl das Begehen irgend eines: vereinzelter, sündigen Handlung gemeint sein kann (wo man dann nicht mehr als die folg des Gebetes erwarten) müsse καὶ τὴν τοῦ θανάτου ἀμαρτίαν), sondern ein Sündenpaß, welcher abhandelt, heißt wird, daß eine höhere himmlische Lebensstrafe ihm verhängt wird. Hiernach wird sich denn auch der Begriff des ἀμαρτάνειν πρὸς θάνατον bestimmen müssen. Nach hiernach: kann nicht irgend eine vereinzelter Missethat (Lebensstrafe verhängende) Handlung gemeint sein (wie mit falscher Anwendung von d. Wort ist Morus, Lange und die päpstlichen Ausleger meinten); das θάνατος kann hier nur als Gegensatz von ζωή, daher nicht als leiblichem Tode verstanden werden. Sondern πρὸς θάνατον: derjenige Sündigen, welcher sich in eine Seelenstellung begeben hat, von wo aus ihm die Umkehr zur Reue und ζωή nicht mehr möglich ist. (Calvin, de Wette, Rück, Dösterdieck u. a.). Schwierig ist bei der ganzen Stelle im Grunde nur der einzige Punkt, ob und wie es für einen Dritten mit Sicherheit erkennbar sei, daß der ἀδελφός jene That inneren Verstandes begangen habe. Daß eine solche Erkennbarkeit vorausgesetzt werde, zeigt sich nicht sowohl in dem αὐτὸς τὸς λόγος (welches sich ja zunächst auf das allgemeine ἀμαρτάνοντα bezieht) als auch mehr darin, daß durch die wiederholte Restriction ἀμαρτάνον μὴ πρὸς θάνατον und τοῖς ἀμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον die Leser implicate aufgefordert werden, wenn sie den Bruder Sündigen sehen, alsdann zu prüfen, ob es nicht etwa die ἀμαρτία πρὸς θάνατον sei. Es fragt sich nun, wie sich das Merkmal der Erkennbarkeit mit dem, was sonst über diese ἀμαρτία πρὸς θάνατον gesagt ist, vereinigen lasse, oder mit andern Worten, welcherlei bestimmte Gattung von Sünde gefunden werden könne,

*) So erklären Beza, Socin, Grotius, Spener, Bengel, Rück, Sanber u. a.

**) So Erasmus, Calvin, de Wette, Dösterdieck, Luther u. a.

bei welcher mit den übrigen Merkmalen das der Erkennbarkeit zusammentreffe.

Düsterbiedt stellt für die Auslegung des Begriffes der ἀμαρτία πρὸς θάνατον folgende Normen auf: 1) Erkennbarkeit; 2) daß sie nur von einem Gliede der christlichen Gemeinschaft begangen werden könne, 3) daß für den, der sie begangen habe, „nicht gebetet werden dürfe“, 4) daß sie sich von jeder andern Sünde nicht an und für sich unterscheide, da ja jede Sünde an sich eine Sünde zum Tode sei. Demgemäß entscheidet sich Düsterbiedt dahin, die ἀμαρτία πρὸς θάνατον könne nicht die „Sünde wider den h. Geist“ Matth. 12, 31 sein (wie Zwingli, Bullinger, Luther, Calvin, Calov, Piscator u. a. annahmen, da diese von Ungläubigen begangen wird), auch nicht (wie Calov, Sander u. a. meinten), die bis zum (leiblichen) Tod fortgesetzte Unbußfertigkeit (da es ja nicht erkennbar sein würde, ob jemand seine Unbußfertigkeit bis zum Tode fortsetzen werde), sondern nur der Schiffbruch am Glauben, der Abfall.

Wollte man Düsterbiedt diese Erklärung auch im allgemeinen als richtig zugeben, so hat doch auch er die Frage, wiefern diese Sünde eine erkennbare sei, ungelöst gelassen. Anfangs (S. 424) stimmt er halb und halb Grotius bei, welcher in dem Ausgeschlossenwerden aus der Gemeinde das sichere Kennzeichen der begangenen Sünde zum Tode sehen will — als ob dieselbe an dem, was der Sünder erleidet, nicht an dem, was er thut, erkannt werden könnte! und als ob die Gemeinde in der Verhängung der Excommunication nicht auch irren könnte! — Nachher (S. 426) bestimmt er die „Sünde zum Tode“ rein innerlich als „Schiffbruch am Glauben“, merkt aber alsbald, daß ihm hiermit das Moment der Erkennbarkeit abhanden gekommen ist, und gibt daher (S. 430) Luther'n zu, es müsse „eine Thatfünde gemeint sein, durch welche sich der innere Abbruch des Lebens mit Christus äußerlich vollzieht und bekundet.“ So könne jede schwere Sünde, „Mord, Verleugnung Christi, Ehebruch“ eine solche „Sünde zum Tode“ sein. Billig fragt man aber, ob denn nun, wenn A z. B. einen Ehebruch begeht, B mit Sicherheit zu erkennen vermöge, ob diese Sünde des A die Qualität eines schweren Strauchelns oder die eines definitiven Abbruchs der Gemeinschaft mit Christo habe. Während Luther

die sonderbarerweise bejaht, äußert. Dästerbied sich wehrt, und tröstet sich zuletzt mit der Annahme, daß „die ganze Bestimmung (sic!) von der Sünde zum Tode für die ersten Leser dieses Briefes bei weitem nicht so schmerzhaft gewesen sein muß und daß es nahe liege (mit J. Lange und Moser) an den Abfall zum Gnosticismus zu denken. Ein ungemein armüthiges Ergebnis nach achtzehn Seiten Untersuchung! Sollten wirklich die Gerinthläser die einzigen Menschen gewesen sein, für welche es nicht beten sollte? Aber schon die von Dästerbied aufgestellten „Normen des Auslegung des Begriffs“ sind allesamt theils unrichtig, theils ungenau. Unrichtig ist, daß es sich um eine nur von Gott geborenen zu begehende Sünde handle. Wenn die Sünde im Tode der Abfall, und wollens der Abfall zum Gnosticismus ist, so wissen wir aus Kap. 2, 19, daß diejenigen, welche die Sünde begehen, noch ganz nicht wahrhaft wiedergeboren sind. Und daß der Begriff *ἀδελφός* als der eines Mit- und mit geborenen zu bestimmen sei, wie mit Unrecht aus Kap. 5 geschlossen, wir haben bei Besprechung dieser Stelle uns gesagt, daß nicht der Begriff *ἀδελφός*, sondern der christliche Gedankengang den Apostel dort darauf geführt hat, die Pflicht der *ἀγάπη* aus der gemeinsamen Vaterschaft Gottes abzuleiten, und zu Kap. 3, 15 haben wir gesehen, daß der Begriff *ἀδελφός* an sich betrachtet das Verhältniß des Menschen zum Menschen umfaßt. — Hiernach fällt also die eine, von Dästerbied gezogene Restriction hinweg. Eine „Sünde zum Tode“ wird jede Sünde sein, wodurch der Mensch für ferneres Befehrtwerden unfähig wird; es wird also sowohl die Matth. 12, 31 fg. beschriebene „Sünde wider den h. Geist“ (Zwingli, Luther, Calvin), d. h. die von Ungläubigen begangene verdirte Verstockung, wieder die ziehende Gnade*), als die von Gliedern (wenn auch nach Kap. 2, 19 innerlich nicht wahrhaft und im vollen Sinne wiedergeborenen Gliedern) der Christengemeinschaft zu begehende Sünde

*) Mit Recht verwirft Dästerbied die, auch aus andern Gründen unstatthafte Auslegung von einer bis zum leiblichen Tode sich fortsetzenden Unbußfertigkeit. Matth. 12 ist von einem momentanen oder temporären Acte die Rede, durch den der Mensch sich der Fähigkeit künftigen Befehrtwerdens beraubt, und in den Zustand des Verstocktseins versetzt.

des Abfalls (vgl. Hebr. 6, 4) unter den Begriff der „Sünde zum Tode“ fallen.

Zweitens ist es verkehrt, wenn Düsterbied (eine Aeußerung Calvins, daß jede, auch die kleinste Sünde den Tod verdienen würde, missverstehend) die Behauptung hinstellt, daß jede Sünde an sich eine Sünde zum Tode sei, und es deshalb nicht auf die objective Qualität der Sünde, sondern nur auf den subjectiven Herzenszustand des Sündigenden ankomme. Damit würde ja jeder Schatten von Erkennbarkeit hinwegfallen. Der Apostel sagt aber B. 18 gerade im Gegentheil, daß nicht jede Sünde eine ἀμαρτία πρὸς θάνατον im Sinne von B. 17 sei.

Drittens ist es nicht genau und sorgfältig geredet, wenn Düsterbied als eines der Merkmale angibt, daß man für den, welcher die Sünde zum Tode begangen, „nicht beten solle.“ Johannes redet viel vorsichtiger; er verbietet nicht das Beten*), sondern er sagt οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ; mag man περὶ auf ἐρωτήσῃ beziehen (wie die Mehrzahl der Ausleger thut) oder (mit Luther) zu λέγω (was zur Bedeutung des περὶ besser paßt): in beiden Fällen liegt kein Verbot des Betens in den Worten, sondern Johannes nimmt diese Sünde nur aus von dem vorangestellten Gebot des Betens (Luther). (Es heißt nicht περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα μὴ ἐρωτήσῃ, die Negation οὐ gehört entschieden zu λέγω, nicht zu ἐρωτήσῃ). Dies ist aber sehr wichtig. Denn damit fällt viertens auch das, was Düsterbied über die Erkennbarkeit der ἀμαρτία πρὸς θάνατον sagt, zum Theile zusammen. Würde Johannes verbieten, für den Todsfürder zu beten, so müßte vorausgesetzt sein, daß das Begangenhabe einer ἀμαρτία πρὸς θάνατον in allen Fällen mit Sicherheit erkannt werden könne; so aber, wie die Worte des siebenzehnten Verses lauten, liegt ihnen durchaus nur die Voraussetzung zu Grunde: daß eine Sünde, die μὴ πρὸς θάνατον ist, als solche sicher erkannt werden könne. Und damit lösen sich alle Schwierigkeiten. Daß irgend eine Einzelsünde, die ein Anderer begeht, sowie der Gesamtzustand, in dem er sich be-

*) Auch Olshausen schreibt irrtümlich: „Hier verbietet die Liebe, zu beten.“

findet, nicht πρὸς Δάμαρτον sei, daß er noch Dage thun und sich befehren könne, dies vermag ja in der That leicht und mit Sicherheit erkannt zu werden. Und wo dies mit Sicherheit erkannt wird, wo keinerlei Anlaß vorhanden ist, den Anderen zu verstockt und unrettbar zu halten, da soll gebetet werden. Wo dagegen diese Sicherheit aufhört, wo Grund zu der Annahme und Vermuthung ist, der Andre werde die αμαρτία πρὸς Δάμαρτον begangen haben, da hört dieses Gebot auf (Grotius, J. Lange, Bachmann, Luther, Besser); es wird also in diesem Falle — namentlich wo die Fälle sehr zweifelhaft erscheinen (eine absolute Gewißheit und Sicherheit ist aber einem menschlichen Auge hier nie möglich) — die Fürbitte nicht geboten, sie wird aber auch nicht verboten, sondern dem Herzen der Einzelnen überlassen; nur das will gesagt werden, daß in solchen Fällen jene Sicherheit der Gebetserhörang nicht stattfindet, von der B. 14 fg. die Rede gewesen*). Es ist nun der Christ vor der gefährlichen Meinung bewahrt werden als ob unbedingt und in allen Fällen ein Gebet und Besehen eines Dritten erhört werden müsse**). Es gibt Fälle, z. B. Johannes, wo der Mensch seine eigene Besehrungsfähigkeit in nichtet hat (Matth. 12, 31 fg.; Hebr. 6, 4 fg.) und wo die Annahme vorliegt, daß einer dieser Fälle eingetreten sei, da ist die Fürbitte nicht geboten (und hat nicht auf jene Erhörang zu rechnen, weil eben, wo ein solcher Fall eingetreten ist, der Mensch bereits in den geistlichen Δάμαρτον, in die Verstockung, gerathen ist).

*) Die Gedankenverbindung ist daher nicht diese: eine solche Fürbitte bleibt unerhört, weil die Fürbitte selber eine verbotene und gegen Gottes Willen geschehende ist (Calvin, Beza, Piscator, Bengel, Sanber, Düsterdieck), sondern umgekehrt: eine solche Fürbitte ist nicht geboten, darum weil die Gewißheit der Erhörang nicht gegeben ist (Grotius, Luther, Besser u. a.)

**) Sehr gut spricht sich Bullinger hierüber aus: Poterat autem aliquis pro impio aliquo contemptore Dei orare, Deumque ipsum, non auditus, arguere mendacii. Istud ut declinaret apostolus, notanter addidit: Impetrabis quidem, si ille Deum convertentem non contemserit. — Pro eo, inquit, qui ad mortem peccat, rogari nolo, i. e. nemo quis expectet se quidquam consecuturum, si oret pro perfido et impio contemptore numinis.

Vers 17 folgt die einfache Erläuterung, daß zwar jede ἁδὴλα Sünde sei, daß es aber eine ἀμαρτία οὐ πρὸς θάνατον gebe. Daß ἔστι verbum substantivum sei, erhellt schon aus der Wortstellung (falsch sagt Luther ἀμαρτία als Subject im Sinne von ἀμαρτία τις „etliche Sünde“, ἔστιν als Copula und οὐ πρὸς θάνατον als Prädicat). — Die ersten Worte haben mit Kap. 3, 4 eine äußerliche Ähnlichkeit, aber nur eine äußerliche. Dort wird der Inhalt des Begriffes ἀμαρτία durch ἀνομία bestimmt, hier der Umfang des Begriffes ἀμαρτία durch ἁδὴλα. Dort soll gesagt werden, daß die Sünde ihrem Wesen nach ein Uebertreten der Gebote Gottes ist; hier, daß nicht bloß die ἀμαρτία πρὸς θάνατον, sondern jegliche ἁδὴλα unter den Begriff der ἀμαρτία fällt, daß es aber innerhalb dieses Begriffsumfanges ein Sündigen gibt, welches οὐ πρὸς θάνατον ist. ἁδὴλα ist deshalb auch ein ganz anderer Begriff, als ἀνομία. Ἀνομία dient zur qualitativen Bestimmung des Begriffes ἀμαρτία, ἁδὴλα zur quantitativen Einschränkung. Ἀνομία ist, was gegen die bestimmten Gebote Gottes verstößt, und Kap. 3, 4 wird gesagt, daß die Sünde (alle Sünde) gegen Gottes Gebote verstoße. ἁδὴλα ist alles, was dem tiefsten, innerlichsten Begriff der δικαιοσύνη (1, 9 und 2, 29) zuwider ist, und es wird an unserer Stelle gesagt, daß jegliche Abweichung von dem Wesen dessen, der gerecht ist und gerecht macht, schon Sünde sei, daß aber nicht jegliche Sünde eine Sünde zum Tode sei.

V. 18—20 bilden einen eigentlichen Schluß. Mit einem dreimaligen οἵδμεν recapitulirt Johannes drei Wahrheiten, die er im Verlaufe des Briefes ausgeführt hatte. Die erste, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern sich „in Acht nimmt“ (auf seiner Hut ist) und daß der Satan ihn nicht anrühren darf, war ihrem allgemeinen Inhalt nach im ersten Hauptabschnitt (Kap. 1, 6; 2, 3 fg.) und, was ihre Begründung auf die Gotteskindschaft und Wiedergeburt sowie die Forderung des τηρεῖν betrifft, im dritten Hauptabschnitt (Kap. 3, 3 fg.) und was die Sicherheit vor dem πονηρὸς betrifft, im zweiten Hauptabschnitt (Kap. 2, 13 und 20 fg. und 27) und auch im dritten (Kap. 3, 9) entwickelt worden. Die zweite, daß wir aus Gott sind, die Welt hingegen im Argen liegt, war ebenfalls im ersten Hauptabschnitt vorbereitet und hat dann die

Grundlage des zweiten Hauptabschnitts (Kap. 2, 8' und 15 h), sowie den zweiten Theil des dritten Hauptabschnitts (Kap. 3, 13 g) gebildet. Die dritte, daß Christus gekommen ist und uns das Verständniß der Wahrheit gegeben hat, war im vierten und fünften Hauptabschnitt ausführlich entwickelt, aber auch schon im zweiten (Kap. 2, 20 und 22) berührt worden. Wir sehen also, daß Johannes hier nicht die fünf Hauptabschnitte recapitulirt, sondern vielmehr Hauptspitzen und Hauptmomente seiner Lehre, welche sich durch die verschiedenen Abschnitte hindurchgezogen haben. Unsere Pflicht und Lust der Heiligung — unser Gegenstand zur Welt — unsere Beziehung zur Person Jesu Christi. Der erste dieser drei Gedanken schließt sich unmittelbar an die vorausgegangenen Verse an. Nicht zum ersten Mal ist die Lehre, daß es eine Sünde sei $\pi\rho\sigma$ τὸν θάνατον $\gamma\epsilon$ νέσθαι (Sündhaftigkeit, Dasein), — dann zu einem solchen Mißbrauch gar keine Veranlassung gegeben — sondern in einfachem Anschluß an die Worte $\muὴ$ ἀδικεῖτε ἀπολείπετε τὰ ἔργα τὰ ἔσθλα (Kap. 2, 1) und mit Erinnerung an das im Verlaufe des Briefes) gelehrte, fährt Johannes mit $\alphaὐτοῦ$ (Berufung, darauf, daß er es bereits gesagt) $\tauὸ$ $\gamma\epsilon$ νέσθαι $\tauὸ$ $\theta\epsilon\acute{o}\upsilon$ $\circ\upsilon$ κ $\acute{\alpha}$ μαρτάνειν. Die Worte selbst finden, was das Subject betrifft, in dem Kap. 2, 9 bemerkt, was das Prädicat betrifft, in dem Kap. 2, 1 und 8; 3, Kap. 3 und 6 und 9 bemerkt, ihre vollständige Erklärung.

Johannes fügt aber dem Hauptgedanken noch zwei erläuternde Nebengedanken bei. Vor allem stellt er dem negativen $\circ\upsilon$ κ $\acute{\alpha}$ μαρτάνειν das positive $\acute{\alpha}$ λλ' δ $\gamma\epsilon$ νέσθαι $\tauὸ$ $\theta\epsilon\acute{o}\upsilon$ $\tau\eta$ ρεῖν $\acute{\epsilon}$ αυτὸν (wo nun das part. aor. pass. den Gegenstand des geschehenen, vollendeten $\gamma\epsilon$ νέσθαι gegen den Begriff des $\tau\eta$ ρεῖν, des fortwährenden Bewahrens zu betonen bestimmt ist) entgegen, gibt aber damit zugleich die Fortsetzung dessen an, was der Christ von seiner Seite zu thun hat, um das $\circ\upsilon$ κ $\acute{\alpha}$ μαρτάνειν zu realisiren. $\tau\eta$ ρεῖν $\acute{\epsilon}$ αυτὸν, sonst mit einem Prädicat, wie 1 Tim. 5, 22; Jac. 1, 27 „sich rein bewahren“, hier hat man entweder das Prädicat zu ergänzen: „sich als einen aus Gott geborenen bewahren“ = „das neue Leben und den Gnadenstand bewahren“ (Huther, Dörschütz) oder es steht

τηρεῖν αὐτὸν im Sinne des (classischen) Mediums τηρεῖσθαι, „auf der Hut sein, sich in Acht nehmen“ (nämlich vor Sünden). Letztere Erklärung ist die ungezwungenere. Nicht den Erfolg (daß er ein γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ bleibt), sondern das Mittel, daß er vor Sünden*) sich hütet, war Johannes hier vor allem zu nennen veranlaßt. Ueberdies würde er den Gedanken: „der aus Gott geborene bewahrt sich als einen solchen = bewahrt sein in ihm gepflanztes neues Leben“ gewiß auf eine klarere und minder abstracte Weise ausgedrückt haben.

Wie er aber in den Worten ἀλλ' ὁ κλ. das Mittel genannt hat, das wir unsererseits anzuwenden haben, so nennt er in den Schlußworten des Verses καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἔπτεται αὐτοῦ den Grund der Zuvorsicht, den wir im Kampf mit der Sünde haben dürfen. Gott seinerseits duldet es nicht, daß der Satan uns anrühre; der Satan darf uns nicht anrühren (ἄρτεσθαι wie LXX Ps. 105, 15; vgl. Weish. 3, 1); vgl. Luc. 22, 31—32; Eph. 6, 11 fg.; 1 Cor. 10, 13. „Es ist nicht gemeint, daß die Versuchung selbst vermieden werde“ (dagegen vgl. Eph. 6, 12; 1 Joh. 2, 13), „sondern daß der versucherische Anlaß unschädlich gemacht und siegreich bestanden werde“ (Düsterdieb). Es ist ein Anrühren gemeint, wodurch uns (unserm neuen Menschen) eine Verletzung beigebracht, derselbe versehrt werde würde.

Vers 19 folgt nun der zweite Hauptgedanke: οἶδαμεν, ὅτι ἐκ Θεοῦ ἐσμεν; V. 18 war als allgemeines Urtheil hingestellt: wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht; V. 19 folgt nun das specielle Urtheil: wir wissen, daß wir aus Gott sind. Dies tritt aber sogleich in Gegensatz zu der Erinnerung an den κόσμος, der zu den „wir“ den Gegensatz bildet. Καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται; der Prädicatsbegriff ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται bildet nicht bloß die Negation des ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι, so daß der Sinn wäre: „wir wissen, daß wir aus Gott sind, die Welt hingegen nicht aus Gott ist“, und man verflacht den Begriff ἐν τῷ πονηρῷ κεῖσθαι, wenn man (wie dies nur allzu häufig geschieht) unter dem „im Argen liegen“

*) Düsterdieb bezieht das τηρεῖν auf die Versuchungen des Satan, von denen aber erst im letzten Versgiede die Rede ist.

ener, Bengel, Luther, Sander, Düsterdieck) vgl. Ephes. 4, 18; Petr. 3, 1, und zwar insbesondere die facultas cognoscendi, wenn sie auf einer ethisch-religiösen Basis ruht (1 Petr. 1, 13; Matth. 22, 37; Ephes. 2, 3; Hebr. 8, 10; 10, 16; Luc. 1, 51; vgl. 1, 21) daher man es mit „Befinnung“ oder „Sinn“ wessend übersetzt hat. Indem Christus gekommen ist (im Sinn Kap. 4, 9) und durch diese seine Liebesthat in uns die Liebe entzündet (4, 10) und so sein Wesen uns mitgetheilt hat, hat er uns den Sinn verliehen, welcher nöthig ist, damit wir ihn erkennen können. Denn Gott ist nach Kap. 1, 6; 4, 8, $\phi\omega\varsigma$ und $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, und nur, wer von seinem $\phi\omega\varsigma$ durchleuchtet und von seiner $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ entzündet ist, vermag es, ihn zu erkennen. — Gott wird aber hier bezeichnet als der $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$, d. h. nicht, als der, der die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ist, auch nicht als der, der die Eigenschaft der Wahrhaftigkeit besitzt, sondern $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$ bedeutet hier, wie am Schluß unsers Verses und Ev. Joh. 17, 3, im Gegensatz zu fictitiis (Calvin, Luther, Düsterdieck und die meisten). Der wahre Gott steht im Gegensatz zu den erdumten, selbstersonnenen Göttern, die nicht $\phi\omega\varsigma$ und nicht $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ sind.

In den nun folgenden Schlußworten $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\hat{\omega}\ \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\omega}$, $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\hat{\omega}\ \nu\acute{\iota}\hat{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \text{'}\text{Ιησοῦ Χριστῷ: οὗτος ἐστὶν ὁ αλῆθινός Θεός καὶ ζωὴ αἰώνιος}$ gelangt Johannes in seiner Recapitulation zu demselben, die Krone und Quintessenz seiner Lehre zusammenfassenden Grundresultat, zu welchem er am Schlusse der Entwicklung des fünften Abschnitts (12) gelangt war, und von wo der Schlußabschnitt B. 13 ausgegangen war. „Wir sind in dem wahrhaftigen“ (Gott) — ist bloß $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, von ihm gezeugt, aus ihm wiederhergeborn, sondern vermöge dessen nun auch in ihm wessend vgl. Ev. Joh. 17, 23 und oben 1 Joh. 2, 6 und 24). Aber in Christo sind wir in Gott, d. h. dadurch, daß und indem wir in Jesu Christo sind, sind wir in dem Vater. Die Worte $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\hat{\omega}\ \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\omega}$ bilden zusammen Einen Verbalbegriff, zu welchem die Worte $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\hat{\omega}\ \nu\acute{\iota}\hat{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \text{'}\text{Ιησοῦ Χριστοῦ}$ als erklärende Bestimmung hinzutreten. Unser „Sein im Wahrhaftigen“ ist ein in Jesu Christo stattfindendes (Rücke, de Wette, Meander, Luther, Düsterdieck u. a.). Ganz dasselbe war Ev. Joh. 17, 23

gesagt: „ich in ihnen und du in mir“ (folglich durch meine Vermittlung du in ihnen). Daß ἐν τῷ υἱῷ καὶ nicht Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ sein kann (Vulgata, Lhra, Erasmus) versteht sich von selbst, da der Genitiv αὐτοῦ eben auf ἀληθινῷ sich bezieht, folglich der ἀληθινός von „seinem Sohne“ unterschieden wird.

Aus dieser Unterscheidung des ἀληθινός von „seinem Sohne“ folgt aber ganz und gar nicht, daß οὗτος in den Schlußworten nun auf ἀληθινός zurückgehen müsse (Grotius, Grotius, Semler, Euseb, de Wette, Neander, Luther, Hofmann, Olsterdied) und nicht auf υἱός gehen könne. Es ist für's erste sehr möglich und sehr zu den Gedankenwendungen, die Johannes so liebt, passend, daß er, nachdem er den ἀληθινός von dessen υἱός geschieden, nun gerade vom Sohne selbst sagt, er sei selber der ἀληθινός Θεός. (So Bullinger, Luther, Calvin, Beza, Piscator, Spener, Calov, Bengel, Sander, Olshausen, Stier, überhaupt alle orthodoxen Ausleger, selbst der Arminianer Episcopius). Es ist dies aber sogar das wahrscheinlichere im Vergleich mit jener ersten Erklärung. Denn, auf den Sohn bezogen, wäre es eine matte Wiederholung, jetzt, nachdem der Vater zweimal ὁ ἀληθινός genannt war, noch zu sagen: „Dieser ist der ἀληθινός Θεός“, und was das zweite Prädicat καὶ ζωὴ αἰώνιος betrifft, so war B. 12 fg. mit solcher Bestimmtheit der υἱός als derjenige hingestellt, in welchem wir die ζωὴ haben — es war dies B. 12 so als das letzte Schlußglied der ganzen Entwicklung und B. 13 als Endzweck und Zielpunkt des ganzen Briefes hingestellt, daß wir hier (am Schluß des Schlusses) von vornherein den gleichen Gedanken: der Sohn sei ewiges Leben, erwarten müssen. Hierzu kommt, daß im vorangehenden Versgliede καὶ ἐσμέν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ υἱῷ καὶ der eigentliche Prädicatbegriff in den Worten ἐν τῷ υἱῷ καὶ lag; nicht, daß wir überhaupt in Gott seien, sondern, daß unser „Sein in Gott“ in Christo seinem Sohne seine Basis habe, war in diesen Worten gesagt, und so erscheint es auch hiernach als das natürlichste, daß οὗτος auf υἱῷ bezogen werde.

Das einzige, was hiergegen zu sprechen scheint, ist der Artikel vor ἀληθινός Θεός. Wo Johannes im Evangelium Kap. 1, 1 fg.

die Gottheit des Logos lehrt, schreibt er καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dies ist richtig. Allein es ist eben die Frage, ob des Apostels Absicht an unserer Stelle die war, dem Sohne das Prädicat der Gottheit beizulegen, d. h. von ihm auszusagen, daß er göttlichen Wesens sei. Was sollte diese Aussage hier? Nicht was der Sohn Gottes sei, sondern wer er sei, wird er sagen wollen. Nicht daß er mehr als bloßer Mensch, und göttlichen Wesens theilhaft, sondern daß dieser, vom wahren Gott als Sohn unterschiedene doch auch wieder dieser wahre Gott selber sei — dies zu sagen, war am Platze. Denn so lehrt dann Johannes beides, daß dieser υἱὸς auf der einen Seite mit dem ἀληθινὸς θεὸς selber identisch, und auf der andern, daß er für uns des ewigen Lebens Quell ist. — Nun muß auf die Frage, was einer sei, das Prädicat ohne Artikel stehen, auf die Frage, wer, aber mit dem Artikel. Demnach thut Düsterbied sehr Unrecht, wenn er „mit Rücksicht behaupten zu müssen glaubt, daß der Apostel nicht verwirrender hätte schreiben können, als wenn er den Sohn Gottes, welchen er soeben von dem wahren Gott unterschieden hat, nun plötzlich als diesen wahren Gott selbst dargestellt hätte“. Verwirrend wäre dies nur gewesen, wenn für irgend einen Leser die Gefahr des Mißverständnisses bestanden hätte, als ob Johannes in den Worten οὗτός κλ. den υἱὸς im Gegensatz zum πατήρ als den ἀληθινὸς θεὸς, und den πατήρ für einen falschen Gott erklären wollte. Allein ein solches albernes Mißverständnis hatte Johannes in keiner Weise zu befürchten, um so minder, da er ja unmittelbar vorher den Vater ohne weiteres den ἀληθινὸς genannt hatte! Dagegen sind wir der Ansicht, daß umgekehrt dies wirklich verwirrend gewesen wäre, wenn Johannes, der doch in seinem Evangelium die ewige Gottheit des λόγος so deutlich lehrt, hier im Briefe den Sohn vom Vater immer nur unterschieden — sogar ihn vom Vater, als vom ἀληθινὸς unterschieden hätte, ohne irgend etwas über die Wesensidentität beider hinzuzufügen. Freilich macht uns Düsterbied bange mit einer Anklage auf „Heterodoxie“; es werde „die Unterscheidung des Sohnes vom Vater verdunkelt“ durch diese Auslegung. Das würde der Fall sein, wenn Johannes vom Sohne sagte: οὗτός ἐστιν ὁ πατήρ, nicht aber wenn er vom Sohne sagt: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός. Denn ὁ ἀληθινὸς

θεός ist eben nichts anderes als Bezeichnung der göttlichen Gesamtperson im Gegensatz zur Creatur (und hier im Gegensatz zu den falschen Göttern), und ὁ ἀληθινός θεός mit der Eine wahre Gott genannt, sofern dabei von seinem innern trinitarischen Verhältniß abgesehen wird. Daß dieser Sohn, in dem unser „Sein im wahren Gotte“ beruht, eben dieser wahre Gott selber ist, sagt Johannes. Schlichter würde man sagen, daß der Sohn ὁμοούσιος τῷ πατρί und mit dem Vater und Geist zusammen der einzige dreieinige Gott ist. Aber Johannes hatte nicht die Sprache der Schule zu reden, sondern die der Offenbarung.

Christus, wie er der wahre Gott selbst, d. h. eins mit ihm ist, ist auch ζωὴ αἰώνιος (der Artikel vor ζωὴ fehlt in ABI Did Oec. u. a. auch schreibt Johannes nie ἡ ζωὴ αἰώνιος sondern nur entweder ἡ αἰώνιος ζωὴ oder ohne Artikel ζωὴ αἰώνια). Er ist ewiges Leben, d. h. wer ihn hat, hat das Leben (V. 12). Beachtenswerth ist, daß von Gott dem Vater nie gesagt wird, er sei das Leben, sondern nur er habe das Leben (Ev. Joh. 5, 26 vgl. 1, 4 und 11, 25; 14, 5). Der Vater als solcher ist nicht Leben, sondern Gott selber ist dadurch der ewig Lebendige, daß er von Ewigkeit den Sohn zeugt, und in seinem eignen ewigen Wesen eine Polarität setzt, und eben dieser Sohn ist „das Leben“ für die Creatur, in welchem sie „das Leben hat“.

Vers 21 ist keine „abrupte“ Schlußmahnung (wie Sachmann wähnte), sondern eine durch den Begriff des ἀληθινού θεός wohlvermittelte. Wenn der Vater, der in Christo sich offenbart hat, der wahre Gott ist, wenn der Sohn, in dem wir diesen Vater haben, der wahre Gott ist, so folgt, daß wir uns hüten müssen vor allen Götzen, d. i. falschen Göttern*). Dieser Begriff ist ein allgemeiner, vielumfassender, er umfaßt alles und jedes, was dem in Christo geoffenbarten Gott und seiner Anbetung im πνεῦμα und in der ἀλήθεια zuwider ist, vor allem also die erträumten Götter des cerinthischen und jedes (auch modernen) Gnosticismus und Unglaubens, ebenso aber die Götzen und falschen Mittler im Reiche des Aberglaubens, auf welche

*) Olshausen: „εἰδωλον ist Gegensatz zum wahren Gott“.

das Vertrauen, das wir auf Gott in Christo allein setzen sollen, übertragen wird, heißen sie nun Madonna oder Heilige oder Papst oder Priesterschaft oder Bilder oder gute Werke oder Amt oder Kirche oder Sacramente. Der Eine, in dem wir τὴν ζωὴν haben, ist Christus, der „nicht mit Wasser allein sondern mit Wasser und Blut gekommen ist“, daher unser Vertrauen nie auf dem Wasser allein und den Zeichen und Institutionen allein zu beruhen hat, sondern stets auf seinem süßnenden Tod, an den die Zeichen uns erinnern sollen, beruhen soll; und diesen Christum besitzen wir durch den Geist Gottes, dessen Kennzeichen nicht Rutten und Priesterröcke, sondern der Glaube und die Liebe sind. In diesem Sinn ergeht an alle Christen aller Jahrhunderte der Ruf des Apostels:

Kindlein hütet euch vor den Götzen!

Uebersetzung.

Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut haben und unsere Hände betastet haben — über das Wort des Lebens — und das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches zu dem Vater hin war und uns offenbar geworden ist) — was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch **hr** Gemeinschaft habet mit uns, und aber unsere Gemeinschaft (sei) mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo. Und dieses schreiben wir euch, damit unsere Freude eine vollkommene sei.

Und es ist dieses die Kunde, welche wir gehört haben von ihm und euch wiederverkündigen: daß Gott Licht ist, und Finsterniß in ihm durchaus keine ist. So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wir wandeln in der Finsterniß, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit; so wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit einander und das Blut Jesu seines Sohnes reinigt uns von aller Sünde. So wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, so betrügen

wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns; so wir aber unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergeben und uns reinigen wird von aller Ungerechtigkeit. So wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn zum Lügner und sein Wort ist nicht in uns. — Meine Kindlein, dieses schreibe ich euch, auf daß ihr nicht sündiget. Und so jemand sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist. Und er ist die Sühnung für unsere Sünden, nicht aber für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt. — Und daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote bewahren. Wer da sagt: ich habe ihn erkannt, und bewahrt seine Gebote nicht, der ist ein Lügner und in diesem ist die Wahrheit nicht. Wer aber sein Wort bewahrt, in diesem ist in Wahrheit die Liebe Gottes vollendet worden. Hieran erkennen wir, daß wir in ihm sind. Wer da sagt, er bleibe in ihm, der ist schuldig, so wie jener gewandelt hat, auch selbst zu wandeln.

Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, welches ihr hattet von Anfang. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt. Wiederum ein neues Gebot schreibe ich euch: das was wahr ist in ihm und in euch: daß die Finsterniß im Verschwinden begriffen ist, und das wahrhaftige Licht bereits scheint. Wer sagt, er sei im Lichte, und seinen Bruder hasset, der ist bis zur Zeit noch in Finsterniß. Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Lichte, und ist kein Aergerniß in ihm. Wer aber seinen Bruder hasset, der ist in der Finsterniß, und wandelt in der Finsterniß, und weiß nicht wohin er geht, denn die Finsterniß hat seine Augen blind gemacht. — Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind durch seinen Namen. Ich schreibe euch, ihr Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, erkannt habt. Ich schreibe euch, ihr Jünglinge, weil ihr den Argen überwunden habt. Ich habe euch geschrieben, ihr Kleinen, weil ihr den Vater erkannt habt. Ich habe euch geschrieben, ihr Väter, weil ihr den, der von Anfang ist, erkannt habt. Ich habe euch geschrieben, ihr Jünglinge, weil ihr stark seid, und das Wort Gottes in euch bleibt, und ihr den Argen überwunden habt. Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe

Gottes nicht in ihm. Denn alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffahrt des Lebens, ist nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt. Und die Welt vergehet und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit. — Ihr Kleinen, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, daß der Widerchrist kommt, so sind auch nun viele Widerchristen geworden, woran wir erkennen, daß es die letzte Stunde ist. Aus uns gingen sie hinaus, aber sie waren nicht aus uns; denn wenn sie aus uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben; aber auf daß sie offenbar würden, daß sie nicht alle aus uns waren. Und ihr habet Salböl von dem Heiligen, und wisset alles. Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wüßtet, sondern darum weil ihr sie wisset und (wisset) daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist. Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der da leugnet: Jesus sei nicht der Christ. Dieser ist der Christusfeind, der da leugnet den Vater und den Sohn. Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater. Ihr, was ihr von Anfang gehört habt, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohn und in dem Vater bleiben. Und dies ist die Verheißung, die er uns verheißen hat: das ewige Leben. — Dieses habe ich euch geschrieben von denen, die euch verführen. Und ihr, „das Salböl, das ihr empfangen habt von ihm, bleibt in euch“, und „ihr habt nicht nöthig, daß euch jemand lehre“; sondern wie „dasselbe Salböl euch lehrt über alles“; und „es ist wahr und keine Lüge“, und „wie es euch gelehrt hat, in dem bleibet“. — — Und nun, Kindlein, bleibet in ihm, auf daß, wenn er geoffenbart wird, wir Freude haben, und nicht zu Schanden werden von ihm hinweg bei seiner Zukunft. Wenn ihr wisset, daß er gerecht ist, so erkennet, daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren ist.

Sehet, welche Liebe uns der Vater gegeben hat, darin daß wir Kinder Gottes heißen sollen und sind. Darum erkennt uns die Welt nicht, denn sie hat ihn nicht erkannt. — Ihr Geliebten; jetzt sind wir Gottes Kinder, und noch nicht ist geoffenbart worden, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn es geoffenbart werden wird, wir ihm gleich sein werden,

weil wir ihn sehen werden, wie er ist. Und jeglicher, der diese Hoffnung zu ihm hat, reinigt sich, wie denn jener rein ist. Jeder der die Sünde thut, thut auch die Gesetzwidrigkeit, und die Sünde ist die Gesetzwidrigkeit; und ihr wisset, daß jener geoffenbart worden ist, auf daß er die Sünden hinwegnehme, und Sünde in ihm nicht ist. Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht. Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen noch ihn erkannt. — Kindlein, niemand betrüge euch! Wer das, was Recht ist, thut, der ist gerecht, gleichwie jener gerecht ist; wer das, was Sünde ist, thut, der ist von dem Teufel; denn von Anfang sündigt der Teufel. Dazu ist geoffenbart worden der Sohn Gottes, daß er zu nichte mache die Werk des Teufels. Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, denn sein Same bleibet in ihm; und er kann nicht sündigen, denn er ist aus Gott geboren. Darin sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels: Jeder der nicht, was Recht ist, thut, ist nicht aus Gott, und wer seinen Bruder nicht liebt. Denn dies ist die Botschaft, die ihr gehört habt von Anfang, daß wir einander lieben sollen; nicht wie Kain aus dem Argen war, und seinen Bruder schlachtete. Und um welchen willen schlachtete er ihn? Weil seine Werke arg waren, die seines Bruders aber gerecht. — Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasset. Wir wissen daß wir übergegangen sind aus dem Tod in das Leben, weil wir die Brüder lieben; wer nicht liebt, bleibt in dem Tode. Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder, und ihr wisset, daß jeder Menschenmörder nicht hat ewiges Leben in ihm bleibend. Als darin stehend haben wir die Liebe erkannt, daß jener für uns sein Leben dahingab. Und wir sind schuldig, für die Brüder das Leben hinzugeben. Wer aber den Lebensunterhalt der Welt hat, und schaut seinen Bruder nothleiden, und schließt das Innere vor ihm zu, wie bleibt in dem die Liebe Gottes? — Kindlein, laßt uns nicht lieben mit bloßem Worte noch mit der Zunge, sondern in der That und Wahrheit. Daran werden wir erkennen, ob wir aus der Wahrheit sind. Und vor seinem Angesicht werden wir unser Herz überzeugen, daß, so uns das Herz verflagt, Gott noch größer ist und alle Dinge erkennt. Ihr Geliebten, so uns unser Herz nicht verflagt, so haben wir Zuversicht zu Gott, und, was wir immer bitten mögen, das empfangen wir von ihm;

denn wir halten seine Gebote und thun, was vor ihm wohlgefällig ist. Und dies ist sein Gebot, daß wir glauben sollen dem Namen seines Sohnes Jesu Christi, und einander lieben, wie er uns ein Gebot gegeben hat. Und wer seine Gebote hält, der bleibt in ihm, und er in ihm, und daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, aus dem Geiste, den er uns gegeben hat.

Ihr Geliebten, nicht jedem Geiste glaubet, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien; denn viele falsche Propheten sind ausgegangen in die Welt. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: jeder Geist, der Jesum Christum bekennt als im Fleische gekommenen, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesum nicht bekennt, ist nicht aus Gott, und dieses ist der des Widerspruchs, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist bereits jetzt in der Welt. Ihr seid aus Gott, Kindlein, und habet sie überwunden; denn größer ist, der in euch ist, als der in der Welt ist. Sie sind aus der Welt; darum reden sie aus der Welt, und die Welt hört auf sie. Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist der Verführung. — Ihr Geliebten, laßt uns einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe. Darin ist die Liebe Gottes an uns offenbar geworden, daß Gott seinen Sohn, den eingeborenen, gesandt hat in die Welt, auf daß wir leben sollen durch ihn. Darin steht die Liebe: nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn zur Sühne um unsere Sünden gesandt hat. Ihr Geliebten, wenn Gott uns so geliebt hat, so sind auch wir schuldig, einander zu lieben. Gott hat keiner je gesehen; wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er von seinem Geiste uns gegeben hat. Und wir haben geschaut und bezeugen, daß der Vater den Sohn als Erlöser der Welt gesandt hat; wer da bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott. Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott in uns hat; Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm.

— Darin ist die Liebe mit uns vollendet, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, denn wie jener ist, so sind auch wir in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus (denn die Furcht hat Pein); wer sich aber fürchtet der ist nicht vollendet in der Liebe. Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat. — Wenn jemand sagt: „ich liebe Gott“, und seinen Bruder hasset, so ist er ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann der Gott, den er nicht gesehen hat, lieben? Und dieses Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. Jeder, der da glaubt, daß Jesus der Christ ist, ist aus Gott geboren, und jeder, der den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch den, der aus ihm geboren ist. Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben: wenn wir Gott lieben und seine Gebote thun. Denn dies ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote bewahren, und seine Gebote sind nicht schwer; denn alles, was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt,

und dies ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube. Wer ist, der die Welt besiegt, außer wer glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist? Dieser ist es, der kam durch Wasser und Blut, Jesus der Christ, nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut. Und der Geist ist's, der bezeuget, daß der Geist die Wahrheit ist. Denn drei sind, die da bezeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind auf eines (gerichtet). — Wenn wir das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist Gottes Zeugniß größer; das nämlich ist Gottes Zeugniß, daß er Zeugniß abgelegt hat von seinem Sohne. Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugniß in sich; wer Gott nicht glaubt, hat ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht geglaubt hat an das Zeugniß, das Gott bezeugt hat von seinem Sohne. Und dieses ist das Zeugniß, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat und dieses Leben in seinem Sohne ist; wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht. — Dieses habe ich euch geschrieben, auf daß ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habt, ihr die ihr glaubet in den Namen des Sohnes Gottes. Und dies ist die Freudigkeit, welche wir haben zu ihm, daß, wenn wir etwas bitten nach seinem Willen, er uns erhört. Und wenn wir wisse

daß er uns erhört, was immer wir bitten, so wissen wir, daß wir die Bitten haben, die wir von ihm gebeten haben. Wenn jemand seinen Bruder sündigen siehet eine Sünde nicht zum Tode, der wird bitten und ihm Leben geben, — denen, die nicht zum Tode sündigen. Es gibt eine Sünde zum Tode; nicht von ihr sage ich, daß man bitten solle. Jede Ungerechtigkeit ist Sünde; aber es gibt eine Sünde nicht zum Tode.

Wir wissen: daß jeder aus Gott geborene nicht sündigt, sondern wer aus Gott geboren wurde, der hütet sich, und der Arge rührt ihn nicht an.

Wir wissen: daß wir aus Gott sind, und die ganze Welt in dem Argen liegt.

Wir wissen aber: daß der Sohn Gottes gekommen ist und hat uns den Sinn gegeben, daß wir den wahren erkennen. Und wir sind in dem wahren in seinem Sohne Jesu Christo; dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben.

Kindlein, hütet euch vor den Götzen!

[illegible]

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
CHICAGO, ILLINOIS 60637
U.S.A.

Der zweite und dritte Brief Johannis.

100

100

100

Einleitung.

Die beiden Briefe, welche unter dem Namen des „zweiten und dritten Briefes Johannis“ in unserem Canon stehen, unterscheiden sich von dem ersten Briefe in verschiedener Hinsicht sehr auffallend, während sie in anderer Beziehung demselben doch auch wieder sehr ähnlich sind. Sie unterscheiden sich von ihm erstlich durch ihre Kürze, zweitens durch ihre Bestimmung, indem keiner von beiden an eine Gemeinde, sondern der erstere an eine christliche Frau, Namens Kyria (2 Joh. 1), der andere an einen Mann Namens Gajos (3 Joh. 1), beide also an Privatpersonen geschrieben sind; drittens dadurch, daß der Autor sich etwas räthselhaft als ὁ πρῶτος bezeichnet (2 u. 3 Joh. V. 1), viertens endlich dadurch, daß weder der kanonische Charakter dieser Briefe noch die Ansicht über ihren Verfasser im patristischen Alterthum feststeht. Ähnlich dagegen ist der zweite Brief dem ersten Briefe durch gleichen Lehrinhalt und gleiche Lehrform (in welcher Beziehung namentlich die Stelle 2 Joh. 5—7 und V. 9 so sehr als ein wörtlicher Auszug aus dem ersten Briefe oder als eine geflissentliche Erinnerung an denselben sich darstellt, daß gerade deshalb *) dieser zweite Brief ebenso gut von einem andern Verfasser, als vom Apostel selbst geschrieben sein könnte) nicht aber durch gleichen

*) Aber auch außer jener Stelle begegnen uns specifisch johanneische Begriffe, z. B. 2 Joh. 12.

Stil*). Vollends im dritten Briefe tritt keine stilistische Ähnlichkeit mit dem ersten hervor. B. 11 begegnet uns eine Gedankenwendung, welche sich (analog wie 2 Joh. 5—7) als geistliche Reminiscenz oder Anspielung auf den ersten Brief erklärt, und bei einem verschiedenen Verfasser ebenso gut denkbar ist, wie z. B. bei Polskarp die Anspielungen auf apostolische Briefe. Und gerade in diesem ersten Vers finden sich nicht weniger als vier unjohanneische Ausdrücke (τὸ κακόν, τὸ ἀγαθόν, ἀγαθοποιεῖν, κακοποιεῖν). Die Anrede ἀγαπητέ B. 4 ist ebenfalls irrelevant, da durch den Gebrauch, welchen Johannes im ersten Briefe der Gemeinde gegenüber von der Anrede ἀγαπητοί macht, gewiß nicht ausgeschlossen war, daß nicht auch ein anderer Christ seinen Freund und Mitarbeiter hätte ἀγαπητός anreden dürfen. Das Wort μαρτυρεῖν wird 3 Joh. 3 und 12 in einem ganz andern Sinne gebraucht, als 1 Joh. 1, 2 u. s. w. Die Verse 5—10 aber weichen von allem, was wir als johanneischen Stil kennen; so auffallend ab**), daß, wer nur einig Gefühl für stilistische Verschiedenheit besitzt, hier stutzig werden muß. Satzbau, Wendung, Phraseologie, alles ist verschieden. Statt der vollkommen durchsichtigen und hebräisch gedachten Diction des Apostels, begegnet uns hier eine entschieden griechisch gedachte, dabei aber keineswegs auf besondere stilistische Schönheit Anspruch machende, vielmehr etwas dunkle, weil kurz hingeworfene Diction. Der Apostel konnte besser griechisch (minder hebraisirend) schreiben

*) 2 Joh. 2 ist es nicht das Attribut τὴν μένουσαν κλ. welches sich fortsetzt in einem parataktischen selbständigen Satze: καὶ μετ' ἡμῶν ἔσται (wie Ev. Joh. 1, 6 u. 32; 4, 12) sondern die Worte καὶ μετ' ἡμῶν ἔσται bilden ein ganz neues selbständiges Gedankenglied. Der Ausdruck ἔρχεσθαι ἐν σαρκί B. 7 und die Wendung οὗτός ἐστι B. 7, πᾶς ὁ B. 9 kommen in Versen vor, die sichtlich Anspielungen auf 1 Joh. enthalten.

**) Die Ausdrücke ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι, προπέμπειν ἀξίως τοῦ θεοῦ, κοινωνεῖν, διδαχὴν φέρειν, περιπατεῖν κατὰ τὸ κακόν, τὸ ἀγαθόν, sind lauter Ausdrücke, die sich bei Johannes nirgends finden, und wofür er stattdessen andere Ausdrücke braucht, und wenn auch jeder einzelne dieser Ausdrücke für sich allein kein großes Gewicht hat, so wiegt doch desto schwerer ihre Anhäufung innerhalb so weniger Verse, zusammengehalten damit, daß diese Verse so gar nichts specifisch johanneisches enthalten. Dazu kommt die verhältnißmäßig starke Häufung von compositis, wie φιλοπρωτεύειν, ἀγαθοποιεῖν, κακοποιεῖν, εὐοδοῦσθαι.

als er es gewohnt war, wenn er sich Mühe gab*), hier aber scheinen wir einen Autor vor uns zu haben, welcher, wenn er sich gehen läßt, griechisch denkt und schreibt.

Nun begegnet uns aber weiter die auffallende Erscheinung, daß der zweite und dritte Brief untereinander so unterschiedene Ähnlichkeit besitzen, daß über die Identität ihres beiderseitigen Verfassers kein Zweifel sein kann, auch nie ein Zweifel gewesen ist. Man vergleiche 2 Joh. 1 mit 3 Joh. 1 (ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ) 2 Joh. 4 mit 3 Joh. 3 (ἐχάρην λίαν) 2 Joh. 12 mit 3 Joh. 13—14 (διὰ μέλανος καὶ καλάμου γράφειν und στόμα πρὸς στόμα λαλεῖν).

Wenn nun ein Autor, welcher, wie der des dritten Briefes, von Haus aus einen andern Stil schreibt als der Apostel, gleichwohl B. 11 so deutlich an 1 Joh. anspielt; sollten nicht die Erscheinungen, welche uns im zweiten Briefe B. 5—7 und 9 begegnen, diese sachlichen und stilistischen Anspielungen auf 1 Joh., sich ebenso — nämlich als Anspielungen und geflissentliche Reminiscenzen erklären lassen? Selbst die stilistische Erscheinung in 2 Joh. 2 ließe sich ganz gut als Reminiscenz an die (schriftliche und mündliche) Dictionsweise des Apostels, mithin als unwillkürliche Imitation erklären, ohne daß man berechtigt wäre, mit de Wette zu sagen: „der Autor mußte die Schreibart und Denkweise des Apostels sklavisch nachgeahmt haben.“ Denn 2 Joh. 2 ist die einzige Stelle, wo eine bloß stilistische Imitation (und selbst hier nicht ohne Anlehnung des Inhalts an johanneische Dicta, vgl. 1 Joh. 2, 24 u. 27) vorkommt; alle sonstigen stilistischen Ähnlichkeiten finden sich eben nur an solchen Stellen, wo auf bestimmte Dicta des ersten Briefes geflissentlich angespielt wird (wie 3 Joh. 11 auf 1 Joh. 3, 6 und 2 Joh. 5 auf 1 Joh. 2, 7 und 2 Joh. 12 auf 1 Joh. 1, 4) oder wo solche fast geradezu citirt werden (wie 2 Joh. 6—7 u. 9 die Stellen 1 Joh. 5, 2; 4, 1—3; 2, 23). Und selbst an einer dieser Stellen (2 Joh. 10) begegnet uns die auffallende Erscheinung, daß der Verfasser εἰ τις schreibt statt des dem Johannes geläufigen εἰς τις. Daß er an einer andern (3 Joh. 11) eine johanneische Gedankenwendung in einer ganz unjohan-

*) Vgl. im siebenten Band dieses bibl. Commentars S. 4.

neischen Ausdrucksweise wiedergibt ist schon oben bemerkt worden.

Wenn wir also gar keine anderweitige Kunde über die beiden Briefe hätten, sondern nur sie selbst, so müßten wir aus der Beschaffenheit derselben den Schluß ziehen, daß sie nicht von dem Apostel, sondern von einem Manne geschrieben seien, welcher dem Kreise der johanneischen Wirksamkeit als Schüler und Mitarbeiter angehörte, die johanneischen Schriften gelesen hatte, und diese Schriften, namentlich den ersten Brief, ganz so citirt und benützt, wie wir bei Polycarp und Clemens Romanus apostolische Briefe citirt und benützt finden. Insbesondere 2 Joh. muß unter dem Eindruck der Lectüre von 1 Joh. geschrieben sein.

Fragen wir nun aber die äußeren Zeugnisse, so werden wir in dieser Ansicht nicht irre gemacht, sondern nur befestigt. Darauf zwar, daß die beiden Briefe in dem Canon mancher Landeskirchen eine Zeit lang völlig gefehlt haben, legen wir kein Gewicht. Tertullian und Cyprian erwähnen sie nicht. Auch die syrische Kirche dieselben erst im sechsten Jahrhundert ihre kirchliche Uebersetzung aufnahm, so kann dies in der That genügend aus dem dreifachen Umstand erklärt werden, erstlich, daß die beiden Briefe bloße Privatbriefe (wenn auch pastoralen Charakters) waren, zweitens, daß der eine derselben sogar eine Frau gerichtet war, und drittens, daß dieselben außer demjenigen, was sie mit dem ersten Briefe gemeinsam (oder vielmehr demselben entnommen) haben, wenig oder nichts enthalten, n. zur Erbauung der Gemeinde im engeren Sinne sich eignete. — Daß aber das muratorische Fragment nur den zweiten und nicht auch den dritten Brief kenne, ist ebenso wahr, als daß es „die beiden Briefe dem Apostel abspreche (Düsterbied). Wir haben in der Einleitung zu der Offenbarung Johannes (Band VII des bibl. Comm. S. 13) uns überzeugt, daß die Worte des Fragmentes: Epistola sane Judae et subscripti*) Joannis duas (= δύο) in catholica habentur, sich n

*) So ist das räthselhafte superscriptio mit Muratori, Düsterbied u. zu lesen. (Gegen v. Gilsse.)

auf 1 u. 2 Joh. sondern nur auf 2—3 Joh. beziehen können. Der Zweck des Fragmentes ist, wie wir dort sahen, in rein praktischem Interesse den Leser zu unterrichten, welche Schriften er als häretische zu meiden habe und welche er als orthodoxe Schriften lesen dürfe. Der erste Brief Johannis kam hier gar nicht in Frage, um so minder, da er in jenem Fragment schon weiter oben gelegentlich als apostolisch erwähnt war. Daß man aber nicht etwa auch den Brief Judä und 2 u. 3 Joh. (welche nur von einem Theil der Kirchen in den Canon der gottesdienstlich vorzulesenden Schriften aufgenommen, mithin ἀντιλεγόμενα waren), ebenfalls etwa für häretisch halte, dies und nichts anderes sollen jene angeführten Worte verhindern. Und wenn der Fragmentist unmittelbar darauf die „Sapientia, ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta“ nennt, so folgt aus dieser Zusammenstellung so wenig, daß er hierdurch den zweiten und dritten Brief „dem Apostel hätte absprechen wollen“, als aus seiner Zusammenstellung der johanneischen Apokalypse mit der petrinischen (einem Antilegomenon) und dem Hirten des Hermas (welcher nuperrime temporibus nostris geschrieben sei) gefolgert werden darf, daß er die johanneische Apokalypse für unecht gehalten habe; (hat er doch weiter oben dieselbe ausdrücklich als echt apostolisch erwähnt!) — Aus dem muratorischen Fragment erfahren wir vielmehr über den apostolischen oder nichtapostolischen Ursprung unserer beiden Briefe schlechterdings gar nichts; wir hören nur, daß sie in dem Kreise, wo der Autor sich bewegte, entschieden für orthodoxe und in keiner Weise für häretische Schriften gehalten wurden. Denn dies und nichts anderes besagen dem ganzen Zusammenhange nach die Worte: in catholica habentur. — Daß die beiden Briefe aber nicht bloß in dem Canon der syrischen Kirche, sondern auch wohl in denen anderer Kirchen fehlten, geht im allgemeinen daraus hervor, daß Eusebius (3, 25) sie unter den Antilegomenen aufzählt*); denn das thut er keineswegs deshalb, weil es zweifelhaft sei, ob sie

*) Τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὁμῶς τοῖς πολλοῖς. ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα· ἦτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνου.

vom Apostel oder von einem anderen „Johannes“ herrührten^{*)}; (erwähnt er ja doch beim Briefe Jacobi und beim zweiten des Petrus keine derartige kritische Ambiguität!) sondern Antilegomenen — und zwar Antilegomenen der erstern Classe, zum Unterschied von den nachfolgenden „νότοις“ welche er später auch noch den Antilegomenen zuzählt (ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγόμενων ἂν εἴη), indem er beiden (den Antilegomenen im engen Sinn, sowie den νότοις) die häretischen Schriften entgegenstellen im Sinne hat — Antilegomenen sind ihm solche γραφαί welche „ἀντιλεγόμεναι, ὥτως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκόμεναι“ sind, welche also nicht überall, aber doch in der Mehrzahl der Landeskirchen in den Canon der heiligen, gottesdienstlich vorzulesenden Schriften aufgenommen waren. Wir lernen also aus diesem Canon des Eusebius wiederum zunächst nur, was die Peshito uns schon gelehrt hat und der muratorische Canon uns vermuthen ließ: daß diese beiden Briefe nicht überall in den Canon der gottesdienstlich zu gebrauchenden Schriften aufgenommen waren**), eine Erklärung, die sich auch unter Voraussetzung der apostolischen Abschrift so genügend aus dem Charakter dieser Briefe als Briefe schreiben erklärt, daß von hier aus durchaus kein sicherer Schluß gegen die apostolische Abfassung — freilich ebenso wenig ein Schluß auf dieselbe — sich ziehen läßt.

Wichtiger ist nun aber eine Reihe anderer patristischer Stellen, aus denen wir entnehmen, daß schon in den ersten Jahrhunderten, sobald diese Briefe nur überhaupt erwähnt werden, es als eine offene Frage betrachtet wurde, ob der Apostel oder ob der Presbyter Johannes der Verfasser derselben sei. Daß ein solcher Presbyter Johannes in Ephesus als Schüler des Apostels wirklich gelebt habe, kann, angesichts dem Zeugnisse des Papias bei Eus. 3, 39, nur von einem hyper- und pseudo-kritischen Standpunkt aus bezweifelt werden. Nun sagt schon der gelehrte und in der ältesten christ-

*) Dieser Zusatz εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ κλ. dient vielmehr offenbar nur zur Erläuterung des Wortes ὀνομαζόμενῃ.

**) So werden diese Briefe wirklich noch von Theodor von Mopsuestia und in der dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilie über Matth. 21, 2 als unkanonisch verworfen. Und Theodoret erwähnt sie wenigstens nicht

lichen Literatur belehene Origenes (bei Euseb. 6, 25): Ἰωάννης ... κατελέλοιπε ... ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας. Diese Worte sagen einen bestimmten Zweifel an der apostolischen Autorschaft aus (was in der bloßen Einreihung unter die ἀντιλεγόμενα noch nicht liegt). Ebenso macht Eusebius selbst an der oben angeführten Stelle (3, 25) neben dem, daß er diese Briefe in Bezug auf ihre Kanonicität den Antilegomenen zuzählt noch einen Zweifel in Beziehung auf ihren Verfasser geltend, sofern er von einer ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου redet, und es dahingestellt sein läßt, ob sie von dem Apostel Johannes oder von einem andern Manne gleichen Namens verfaßt seien. Ganz ebenso redet Dionysius Alexandrinus (bei Eus. 7, 25) von der δευτέρᾳ φερομένη Ἰωάννου καὶ τρίτῃ (vgl. hierüber die Schlußbetrachtung über die katholischen Briefe). Der in allen kritischen Fragen so gründliche und gelehrte Hieronymus vollends schreibt (catal. script. eccl. cap. 18 s. v. Papias): Ex quo apparet ex ipso catalogo nominum (bei Papias) alium esse Joannem, qui inter apostolos ponitur, et alium seniore Joannem, quem post Aristionem enumerat. (Hieronymus bezieht sich hier auf die bei Eus. 3, 39 uns aufbehaltene Stelle aus des Papias λόγων κυριακῶν ἐξηγήσεις). Hierauf fährt Hieronymus fort: Hoc autem diximus propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non apostoli esse sed presbyteri. Und Cap. 9 hat er bereits geschrieben: Reliquae autem duae (epistolae) quarum principium est: „Senior electae dominae et natis ejus“, et sequentis: „Senior Cajo carissimo, quem ego diligo in veritate“, Joannis presbyteri asseruntur, cujus et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur; et nonnulli putant duas memorias ejusdem Joannis evangelistae esse, super qua re quum per ordinem ad Papiam auditorem ejus ventum fuerit, disseremus. Ob nun aber Hieronymus selbst die Ansicht getheilt habe, daß 2 und 3 Joh. vom Presbyter herrühren, kann sehr zweifelhaft erscheinen; ep. 2 ad Paulinum schreibt er: Jacobus, Petrus, Joannes, Judas apostoli septem epistolas ediderunt, und in der ep. ad Evagrium schreibt er: clangat tuba evangelica, filius tonitru, quem Jesus amavit plurimum, qui de pectore Salvatoris doctrinarum

den Presbyter hätte als eine geschichtlich feststehende Sache haupten dürfen; die beiden Briefe wurden offenbar (wobei schon ihr Inhalt mit sich brachte) erst später verbreitet; der Verfasser nennt seinen Namen nicht, nur daß es „ἐπιστολαὶ Ἰωάννου“ seien, scheint von Anfang ihrer Vervielfältigung durch Abjuration an feststehende Tradition gewesen zu sein; so war man also von vornherein darauf angewiesen, nach innern Gründen für den Apostel oder für den Presbyter zu entscheiden. Diese Voraussetzung erklären sich alle, in Bezug auf äußere Zeugnisse vorhandenen Erscheinungen. Die beiden Stellen, wo Irenäus den zweiten Brief Iohannes citirt, führen auf kein anderes Resultat. Diese beiden Stellen würden nämlich nur dann das Gewicht positiver geschichtlicher Zeugnisse für die apostolische Abfassung haben, wenn Irenäus diese apostolische Abfassung so, wie er es in Bezug auf die übrigen johanneischen Schriften thut, ausdrücklich bezeugt. Statt dessen begegnet uns aber hier die Erscheinung, daß er, nachdem er zuvor (3, 16, 5) einige Stellen aus dem ersten Johannes (1 Joh. 2, 18 fg.) citirt hatte, nun (3, 16, 7) fährt: quos et Dominus nobis cavere praedixit, et discipulus Joannes in praedicta epistola fugere eos praecepit dicens: ne seductores exierunt in hunc mundum, qui non confitentur Iesum Christum in carne venisse. Hic est seductor et antichristus, qui negat Iesum Christum qui in carne venit. Qui negat, non habet Deum Patrem, qui genuit Iesum Christum filium verum. Qui negat, anathema est, et perditionis sortis. (2 Joh. 7 —

Und selbst sein zweites Citat (1, 16, 3) verliert durch diesen Umstand an Bedeutung. Er schreibt dort: Ἰωάννης δέ, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, ἐπέτρεψε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ' ὑμῶν λέγεσθαι βουλευθεὶς. Ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς, φησι, χαίρειν, κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτῶν τοῖς πονηροῖς. (2 Joh. 11.) Auch diese Stelle ist aus der Erinnerung citirt, und der Singular αὐτῶ und αὐτοῦ in den Plural verwandelt. Vor allem fragt sich nun, ob der Ausdruck Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητής überhaupt nur nöthige, an den Apostel zu denken? Nach Papias bei Eusj. 3, 39 war auch der Presbyter Johannes ein μαθητής τοῦ κυρίου. Da Irenäus jedoch sonst dem Apostel fast stehend jenes Prädicat gibt (z. B. 2, 22; 3, 1 u. 3 u. v. a.) und einen Presbyter Johannes nirgends erwähnt, so ist nicht zu bezweifeln, daß er auch hier den Apostel im Sinne gehabt habe. Ob sich dagegen Irenäus klar bewußt gewesen sei, ob die Stelle dem ersten oder dem zweiten Briefe angehöre, mag, wenn man jenes andere Citat betrachtet, fraglich erscheinen; gesetzt aber auch, daß er diesmal sich dessen bewußt war, daß das Citat aus 2 Joh. sei, so geht aus der Art des Citates doch nur soviel hervor, daß Irenäus zu denen gehörte, welche diese kleineren „Briefe Johannis“ (daß er auch den dritten gekannt, ist übrigens durch keine Stelle ausdrücklich bezeugt) sei es aus Gründen, sei es unwillkürlich, für Briefe des Apostels hielten. Daß hingegen dem Irenäus in Betreff von 2 Joh. eine ausdrückliche traditionelle Nachricht über dessen apostolische Abfassung durch Polycarp zugekommen sei (sowie sie ihm über das Evangelium, die Apokalypse und 1 Joh. zugekommen war) dafür ist wenigstens kein Zeugniß von ihm vorhanden. Und so bleibt der andere Fall wenigstens denkbar, daß Irenäus so wenig als Origenes und Eusebius auf traditionellem Wege etwas zuverlässiges und sicheres über die Person dieses Johannes, dessen Namen die beiden Briefe in der Tradition trugen, gewußt, sondern (sei es aus innern Gründen, sei es unwillkürlich) die Meinung derer getheilt habe, welche beide Briefe dem Apostel zuschreiben zu sollen glaubten.

Und wie leicht konnte die in die Augen springende Ähnlichkeit von 2 Joh. 5—7 und 9 und 12 mit Stellen des ersten Briefes zu jener Meinung veranlassen! Erst eine schärfere Ver-

gleichung mit dem dritten Briefe lehrt, daß diese Stellen nicht aus des Verfassers eigenem Ingenium hervorgegangen, sondern Reminiscenzen und Citate sind. Gewiß steht also die Sache nicht so, daß man annehmen dürfte: Die Tradition habe eigentlich für den Apostel Johannes gesprochen, und nur durch innere Gründe sei man frühzeitig schon veranlaßt worden, an den Presbyter zu denken (de Wette, Düsterviech u. a.). Weit eher könnte man umgekehrt behaupten: Nur der (vermeintliche) innere Grund der frappanten Anklänge an 1 Joh. habe unversehens zu der Meinung geführt, daß auch 2 Joh. (und dann folglich auch der in anderer Hinsicht wieder an 2 Joh. erinnernde dritte Brief) vom Apostel herrühre, während die Tradition wohl eher für den Presbyter gesprochen haben möge. In der That ist es merkwürdig, daß Hieronymus die letztere Ansicht als die ältere und traditionelle anführt (mit den Worten: *quam plerisque retulimus traditam, und Joannis presbyteri asseruntur*, siehe oben) während zu seiner Zeit die Ansicht vom apostolischen Ursprung so sehr bereits die herrschende war, daß sie entweder selbst getheilt, oder ihr in seinen paränetischen Briefen wenigstens nicht zu widersprechen gewagt hat. Hiernach könnte man wirklich geneigt sein, die Presbyter=Abfassung für die traditionell überlieferte, und die Meinung von der apostolischen Abfassung für eine später, aus innern Gründen aufgekommene zu halten. — Indessen möchten wir doch nicht wagen, dies zu behaupten. Schon zu des Origenes Zeit schwankt ja die Sache bedenklich; schon Irenäus hat wenigstens kein Bewußtsein von der Verschiedenheit der Autoren von 1 Joh. und 2 und 3 Joh. Sonach bestätigt sich uns also lediglich, was wir oben aufgestellt: Die beiden kleinen Privatbriefe waren in den Familien der Rhiria und des Gajos aufbehalten worden. Später, vielleicht wohl erst nach dem Tode der Empfänger, wurde man aufmerksam auf dieselben. Es wurden Abschriften davon gemacht: allmählich wurden die Briefe bekannter. Wäre nun eine bestimmte Nachricht, daß der Apostel Johannes die Briefe geschrieben habe, vorhanden gewesen, so wäre gar nicht denkbar, wie die Ansicht, der Presbyter Johannes sei der Verfasser, hätte entstehen und Platz greifen sollen; die Ähnlichkeit von 2 Joh. 5—9 mit 1 Joh. hätte jeder solchen Conjectur im Wege stehen müssen,

und die Ueberschrift $\delta \piρεσβύτερος$ konnte um so weniger hinreichen, die Entstehung einer solchen Ansicht zu erklären, als ja (wie de Wette und Düsterdieck betonen) auch Petrus (1 Petr. 5, 1) sich den Namen $\delta \sigmaυμπρεσβύτερος$ beigelegt hatte. Am allerwenigsten aber wird man (wie Guericke und Sander meinen) diese Briefe ihrer Kürze wegen (!) für unapostolisch gehalten haben. Wußte man dagegen nur soviel, daß „ein Johannes“ diese Briefe geschrieben, so erklärt sich vollkommen, sowohl wie die Einen durch die johanneischen Anflänge in 2 Joh. sich (analog wie heute noch de Wette, Düsterdieck u. a.) zu der Annahme konnten verleiten lassen, der Apostel selber müsse der Verfasser sein, als wie die Andern, sei es durch eine richtigere Beurtheilung der Ueberschrift $\delta \piρεσβύτερος$, sei es durch den unjohanneischen Stil von 3 Joh. zu der Erkenntniß geführt wurden, daß jene Anflänge in 2 Joh. 5 fg. eben nur Anspielungen auf 1 Joh. seien, und der Presbyter Johannes den Brief geschrieben habe.

Die äußern Gründe können uns also in dem oben gewonnenen Ergebniß wenigstens nicht irre machen, und liefern uns durchaus keine positiven Gründe für eine apostolische Abfassung.

Nun soll aber (nach de Wette, Düsterdieck, Huther u. a.) gerade diese Bezeichnung des Verfassers als $\delta \piρεσβύτερος$ ein klarer Beweis für den apostolischen Ursprung sein. Daraus zwar, daß der Apostel in zweien seiner Schriften (Evangelium und 1 Joh.) sich nicht mit Namen nennt (in der Offenbarung thut er es!), wird niemand den seltsamen Schluß ziehen wollen, daß nun ein jeder Brief, dessen Verfasser sich nicht mit Namen nenne, vom Apostel Johannes geschrieben sein müsse. Aber um so gewichtiger soll der andere Grund sein, daß $\delta \piρεσβύτερος$ ohne beigefügten Eigennamen eine ganz besonders hohe Würde bezeichnen müsse. Ein Presbyter im gewöhnlichen Sinne, der (wie der Presbyter Johannes) Mitglied eines Presbyteriums, also einer unter mehreren war, hätte sich (so wird uns versichert) nicht $\delta \piρεσβύτερος$ „der Presbyter“ schlechthin nennen dürfen. Gesezt dem wäre so, so fragt man billig, ob denn ein Apostel sich habe so nennen können? und welchen Sinn diese Bezeichnung nun haben solle? Da gehen nun die Erklärer sogleich auf eine bedenkliche Art auseinander. Piscator, Neumann, S. G.

Ränge, Wolf, Rosenmüller, Carpzov, Augusti, Olshausen wollen \acute{o} πρεσβύτερος im adjectivischen Sinne: „der Alte“, nehmen, sei es daß Johannes sich dieses Prädicat als ein treuherzig-gemüthliches gegeben, weil er überhaupt hochbetagt war, sei es, daß er mittelst desselben darauf habe hindeuten wollen, daß er „alle übrigen Apostel weit überlebt hat“ (Heumann, Olshausen, Sander). Allein beide Annahmen sind nicht nur wunderbar, sondern leiden auch überdies an dem sprachlichen Gebrechen, daß πρεσβύτερος, wenn es nicht als wirkliches Attribut bei einem Substantiv steht (wie Luc. 15, 25), im ganzen Neuen Testament nirgends die Bedeutung: „der Ältere“, geschweige denn „der Alte“ hat, sondern der geprägte und fixirte Terminus für den Begriff des $\gamma\epsilon\tau\eta$ (Gemeindeältesten) ist. Darum sind denn auch andere (wie Thra, a Lapide, Bertholdt, Baumgarten-Crusius, Rücke) so besonnen, πρεσβύτερος als Amtsbezeichnung zu fassen. *) Die Einen meinen nun, „der Älteste“ κατ' ἐξοχήν bedente nicht weniger als einen „primas totius Asiae“ oder Episcopus primarius, Archiepiscopus (Thra u. a.), die Andern meinen, es sei ein Ehrentitel gewesen, wie Monsignore (a Lapide), die Dritte wie Beza u. a.) nehmen das Wort im Sinn eines alttestamentlichen Stammesältesten oder arabischen Scheich (was dann natürlich erst wiederum im biblischen Sinne genommen werden müsse); Düsterdieck und Luther erinnern (minder komisch) an 1 Petr. 5, 1, wo Petrus sich \acute{o} συμπρεσβύτερος nenne, vergessen aber, daß dies dort nicht Titel, sondern nur Aussage ist, indem Petrus zuvor die πρεσβύτεροι der Gemeinden angeredet hat, und nun von sich aus sagt, daß er ein Theilnehmer ihres Amtes, nämlich der Hirtenleitung, der κυβέρνησις, ἐπισκοπῇ, sei. Nicht glücklicher beruft sich Rücke auf das Fragment des Papias bei Eus. 3, 39, wo Papias sagt, er wolle berichten, ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα; denn nicht an den Schwägern habe er seine Freude gehabt, wie der große Haufe, noch an denen, welche fremde Sagen überliefern, sondern an denen, welche die vom Herrn dem Glauben Begebenen von der Wahrheit stammenden Gebote überlieferten.

*) Guericke und Luther versichern, \acute{o} πρεσβύτερος stehe in beiden Bedeutungen zugleich: der alte Mann und der Presbyter.

ἃ δέ που, fährt er dann fort, καὶ παρηκολούθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσι. Aus dieser Stelle meint nun Lücke abnehmen zu können, es würden dort die Apostel „unter dem Titel von πρεσβυτέροις“ erwähnt. Allein ein einziger Blick in die Stelle lehrt, daß Βαρίας πρεσβύτεροι lediglich im adjectivischen Sinn „die älteren (Männer)“, d. h. die, welche vor ihm lebten, gebraucht hat. Denn er subsumirt unter sie sowohl die Apostel Andreas, Petrus, Johannes u. s. w. als die beiden Nichtapostel: Aristion und den „Presbyter Johannes“. Und indem er den letztgenannten mittelst des Beiwortes ὁ πρεσβύτερος von dem zuvorgenannten Apostel Johannes unterscheidet, zeigt er deutlich genug, daß πρεσβύτερος gerade kein Titel der Apostel gewesen sein kann*). So scheitert also auch dieser Erklärungsversuch, und nach wie vor begreift man nicht recht, wie der Apostel dazu gekommen sein sollte, während ein Collegium von πρεσβυτέροις in der Gemeinde bestand, sich, der gerade nicht Presbyter im eigentlichen Sinne war, als „den Presbyter“ zu bezeichnen. Gerade, wie wenn der Rector eines Gymnasiums in seinen Briefen sich „der Professor“ unterzeichnen wollte, oder der Präsident einer Regierung „der Regierungsrath“. Weit entfernt, daß dies ein Act der Bescheidenheit wäre, würde dieser Act vielmehr insofern etwas wehethuenendes haben, als jener Apostel damit sich entweder als den einzigen, eigentlichen, wahren, seinem Begriffe genügenden Presbyter, oder als den alle Berufsgewalt der übrigen in sich vereinigenben darstellen würde. Jedenfalls würde er hiermit sich so anschließend als den πρεσβύτερος hingestellt haben, daß alle andern Presbyter neben ihm gleichsam verschwunden und als nicht vorhandene ignorirt worden wären. (Auch Lücke sieht sich daher zu dem offenen Geständniß genöthigt, daß diese Erklärung keineswegs unzweifelhaft sei.) Wie aber eine solche Bezeichnung von Seiten des Johannes un-

*) Ebenso deutlich stellt Irenäus (bei Eus. 5, 20) die πρεσβύτεροι den ἀποστόλοις entgegen.

zart gewesen wäre, so wäre sie für die Leser unverständlich gewesen, denn wie konnten Kyria und Gajos errathen, wer der Mann sei, der sich als „der Presbyter“ schlechthin bei ihnen einführe und somit allen anderen den Rang streitig mache. Ganz gewiß konnten sie dies nur dann errathen, wenn der Mann, der ihnen so schrieb, auch sonst bei ihnen und im Umgange mit ihnen mit dieser kurzen Bezeichnung bezeichnet zu werden gewohnt war.

Ist man nun aber bei der Deutung des Wortes πρεσβύτερος auf den Apostel zu dieser Annahme gedrängt und genöthigt, warum sollte denn dann die nämliche Annahme nicht auch der Ansicht derer zu gute kommen, welche unter dem πρεσβύτερος den wirklichen Presbyter Johannes verstehen? Ja, wenn dieser Presbyter Johannes an irgend welche fremde Gemeinde geschrieben und ihr gegenüber sich ὁ πρεσβύτερος genannt hätte, je wäre dies freilich eine ebenso anmaßende als unklare und verwirrende Bezeichnung seiner Person gewesen. Wie ganz anders aber, wenn er an zwei ihm persönlich sehr nahe stehende Bräutigamspersonen schreibt, welche nicht allein von dem Ueberbringer des Briefes erfahren und aus dem Inhalte ersehen konnten, wer der Ubersender sei, sondern auch in ihrem sonstigen Leben es gewohnt waren, diesen Mann kurzweg ὁ πρεσβύτερος zu nennen? Und wie leicht konnte gerade für den Presbyter Johannes eine solche Bezeichnung sich bilden! Für den Apostel gewiß nicht; denn wie eine solche Bezeichnung von seiner Seite unzart, so wäre sie von Seite der Gemeindeglieder unehrerbietig gewesen, zudem aber in doppeltem Grade verwirrend, weil ja noch ein anderer Johannes zu Ephesus lebte, welchen man gerade zum Unterschied vom Apostel den πρεσβύτερος nannte, seitdemal er eben wirklich Presbyter war. Wie nahe lag es nun aber, diesen „Presbyter Johannes“ im vertrauten Umgang zum Unterschied vom „Apostel Johannes“ schlechthin „den Presbyter“ zu nennen mit Weglassung des Namens. Der Sinn dieser Bezeichnung war dann nicht: „derjenige, welcher der einzige Presbyter in der Gemeinde ist“, sondern: „derjenige, welcher unter den beiden Johanneffen der Presbyter ist.“ (Analog wie man etwa sagte: der Telamonier, wobei sich Ajax von selbst verstand.) War diese so höchst natürliche Bezeichnung

einmal im lebendigen Umgang gäng und gäbe geworden, so begreift man leicht, wie nun der Presbyter Johannes auch in seinen vertraulichen Privatbriefen sich ihrer als einer geprägten Münze bedienen konnte. Man braucht dann zur weiteren Erklärbarmachung nicht einmal anzunehmen (was man aber annehmen kann und annehmen muß), daß die einzelnen im Entstehen begriffenen kleinen Filialgemeinden in der Umgegend, dergleichen eine um die Rhia her (2 Joh. 1 und 4 *Κυρία καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς*), die andere um Gajos sowie am Wohnorte des Diotrophes (3 Joh. 9) sich gebildet hatte, je einzelnen Mitgliedern des in der Muttergemeinde Ephesus errichteten Presbyteriums zur Aufsicht und Inspection zugewiesen waren*), und daß nun unter jenen Filialgemeinden jene (die der Rhia und die des Gajos und des Diotrophes) gerade dem Presbyter Johannes zugewiesen waren, so, daß er sie zuweilen besuchte (3 Joh. 10 *ἐὰν ἔλθω*) und sich dazwischen brieflich an ihre vorragenden Glieder wandte; sodaß er nun diesen Gemeinden gegenüber wirklich „der Presbyter“ war, auch seiner amtlichen Stellung nach. (Dem Apostel hingegen konnten unmöglich bloß einige einzelne unter den Filialgemeinden in solcher Weise zugetheilt sein.)

Und zu dieser auf den Presbyter Johannes deutenden Ueberschrift der beiden Briefe gesellt sich nun endlich noch die Stelle 3 Joh. 9—10, wo der Verfasser über den Widerstand des Diotrophes Klage führt. Von jeher haben diejenigen, welche den Presbyter Johannes als Verfasser annehmen, mit Recht darauf hingewiesen, wie wenig ein solcher Widerstand einem Apostel, und vollends diesem, dem einzig noch lebenden und durch sein Greisenalter wie durch sein ganzes Wesen Ehrfurcht gebietenden Apostel gegenüber denkbar sei. Düsterdieck geht über diese Schwierigkeit flüchtig genug hinweg mit den Worten: „Die Widersetzlichkeit jenes Mannes gegen den Apostel Johannes ist durchaus nicht unwahrscheinlicher, als ähnliche Erfahrungen,

*) Dies mußte wenigstens der natürliche Gang der Entwicklung sein; man vergleiche die Stellung der späteren Chorepiskopoï, Eus. 7, 30 (*καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγύς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπισκοποῖ*). Synode von Neocäsarea Kap. 13 fg., Antiochien Kap. 8—10, Ancyrä Kap. 13.

welche der Apostel Paulus in Corinth und an andern Orten machen mußte“, (ähnlich Luther). Allein dabei hat Düsterdieck vergessen, 1) daß der Widerstand der Judenthristen gegen Paulus auf der Basis eines tieferliegenden innerlichen Gegensatzes ruhte, und 2) daß jene Judenthristen, wenn auch mit völligem Unrecht, doch die Autorität von Aposteln der des Apostel Paulus entgegenzusetzen zu dürfen meinten (Gal. 2, 4 fg.; 2 Cor. 11, 5), so zwar, daß in ihren Augen Paulus, weil kein Augenzeuge des Lebens Jesu, den andern Aposteln an Dignität nicht gleichstand. Von allem dem fand bei Diotrophes nichts statt. An die Stelle des Gegensatzes zwischen Juden- und Heiden-Christenthum, welcher mit der Zerstörung Jerusalems seine Bedeutung verloren hatte, war der andere Gegensatz zwischen Kirche und Gnosticismus getreten; ein Gnostiker aber kann Diotrophes nicht gewesen sein, denn die Gnostiker waren (1 Joh. 2, 19) durch die Energie des Apostel Johannes zum Ausscheiden aus den Christengemeinden genöthigt worden, während Diotrophes (3 Joh. 9) als ein hervorragendes Glied innerhalb der Christengemeinde dasteht; auch wird derselbe wegen seiner Irrlehre getadelt*), sein einziger Fehler ist das φιλοπρωτεύειν. Er will der erste in seiner ἐκκλησία sein und zwar dem Schreiber von 3 Joh. gegenüber; denn sein φιλοπρωτεύειν zeigt sich darin, daß er diesen οὐκ ἐπιδέχεται. Mag das nun bloß heißen, daß er seine Briefe und Gebote zurückweist (Grotius, a Lapide, Heumann, Rücke, de Wette), oder daß er seine ganze Person „nichts gelten läßt“ (Luther, Düsterdieck), oder endlich, daß das οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς B. 9 in dem οὐκ ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς B. 10 seine Erklärung findet, wo es dann eine Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft involviret, so bleibt es in allen diesen Fällen rein unbegreiflich, wie ein Glied einer neuentstandenen Gemeinde dem Apostel Johannes sich in solcher Weise sollte widersetzt haben. Denn eine solche

*) Olshausen meint: „Wahrscheinlich gehörte Diotrophes zu der großen Partei, welche Johannes in seinen Briefen bestreitet.“ Darauf führt aber nicht die geringste Spur; im Gegentheil, alles spricht dagegen. Würde Diotrophes ein Gnostiker gewesen sein, so würde unser Autor sicherlich nicht bloß klagen, daß er „wider uns plaudert“, sondern vor allem, daß er Christum leugne.

Renitenz würde doch wohl unbedingt den Namen einer wahn-
sinnigen verdient haben! Dazu kommt noch, daß Diotrophes
λόγοις πονηροῖς φλυαρεῖ ἡμᾶς (B. 10), also den Verfasser von
3 Joh. mit boshaftem Geschwäze verleumdet und den von ihm
und seiner Gemeinde an die seine abgesandten Brüdern die
brüderlich gastfreundliche Aufnahme verweigert, also das Band
der gemeindlichen Verbindung abgeschnitten hat. So etwas
haben denn doch selbst die schlimmsten galatischen und corin-
thischen Judaisten nicht gegen Paulus gewagt!

Wie ganz anders stellt sich die Sache, und wie begreiflich
wird alles, wenn der Presbyter Johannes der Verfasser dieser
Briefe ist! Vergewärtigen wir uns die Lage der Dinge und
Verhältnisse. In einzelnen näher oder ferner um Ephesus her
gelegenen Ortschaften oder Städten waren Christengemeinden im
Entstehen begriffen. Sie waren noch zu klein und innerlich wie
äußerlich zu schwach, als daß eine jede einzelne derselben hätte
zur selbständigen Gemeinde organisirt und mit einem eigenen
Presbyterium versehen werden können. In der einen war es
eine (bejahrte) Frau, welche an der Spitze des kleinen Kreises
von Neubefehrten stand (2 Joh. 1 und 4), eine andere dieser wer-
denden Gemeinden scheint durch mehrere einander benachbarte
Ortschaften zerstreut gewesen zu sein; es scheint nämlich aus
3 Joh. 9—10 soviel hervorzugehen, daß Gajus nicht an dem
gleichen Ort mit Diotrophes lebte; gleichwohl aber redet der
Autor B. 9 von „der Gemeinde“, offenbar derjenigen, welcher
Gajus angehörte*); dann geht aber aus den folgenden Worten
hervor, daß auch Diotrophes ein hervorragendes Glied derselben
war. Wahrscheinlich hat Diotrophes an demjenigen Orte, welcher
der Hauptsitz dieser Gemeinde war, gewohnt, Gajus aber auf
einem χώριον oder einem Dorf oder Städtchen in der Nähe. —
Nun waren diese beiden Gemeinden dem Presbyter Johannes
zur ἐπισκοπὴ und Obergewalt überwiesen; er hatte sie dann
und wann persönlich zu besuchen; unter seiner Leitung und Füh-
rung standen diejenigen Personen, welche, wie Styria, Diotrophes,

*) Sonst würde der Verfasser nicht so ohne weiteres haben sagen
können: „ich habe der Gemeinde etwas geschrieben“, sondern hätte sagen
müssen: „ich habe der Gemeinde in (N. N.) etwas geschrieben“, um sie
so von der Gemeinde des Gajus als eine andere zu unterscheiden.

Gajos, als hervorragende Gemeindeglieder in seiner Abwesenheit gleichsam interimistisch die Gemeindeglieder zu beaufsichtigen und den Gottesdienst zu leiten hatten. Der Presbyter Johannes war also der wirkliche πρῶτος in jeder dieser Gemeinden. Nun will aber Diotrophes als ein ehrgeiziger Mann diese Unterordnung unter einen ephesinischen Presbyter nicht länger tragen; er will der πρῶτος sein (φιλοπρωτεύει); er will seine Gemeinde selbständig machen und unter seine Leitung bringen; somit leistet er den Anordnungen des Presbyter Johannes Widerstand, drängt diejenigen an seinem Wohnort lebenden Christen, welche treulich am Presbyter Johannes hielten, zurück, beschönigt dies sein Treiben, indem er über den Presbyter Johannes allerlei übles sagt und ihn in den Augen der Gemeinde herabzusetzen und zu verkleinern sucht, und wie nun der Presbyter Johannes einige Gemeindeglieder mit einem Briefe (B. 9) dorthin absendet, verweigert ihnen Diotrophes (wohl auch aus Furcht, mit seinen Verleumdungen widerlegt und entlarvt zu werden) die brüderlich gastliche Aufnahme und duldet auch nicht, daß sie an andern Gliedern der Gemeinde aufgenommen werden. So verwerflich dies Gebaren war, so ist es doch ebenso denkbar und begreiflich, als eine analoge Renitenz gegen die Person des Apostels Johannes undenkbar und unbegreiflich sein würde. Ja wir möchten am liebsten annehmen, daß dieser ganze Vorfall erst nach dem Tode des Apostels statthatte.

Was thut nun der Presbyter Johannes? Zuerst also hat er einen Brief geschrieben, aber Diotrophes hat „ἡμᾶς“ d. h. (nach B. 10), die seinen Brief überbringenden ἀδελφοί (und somit auch seinen Brief) nicht aufgenommen. Jetzt wendet er sich an ein Glied der nämlichen Gemeinde, welches jedoch nicht am Hauptsitz der Gemeinde, sondern an einem andern Orte lebt und daher nicht unter jenem Despotismus steht, welchen Diotrophes nach B. 10 über die Gemeindeglieder seines Wohnortes bereits ausübt. Er theilt ihm einfach das Geschehene mit, und fügt daran die Mahnung, Gajos solle dies κακὸν nicht nachahmen. Dafür bietet ihm das bisherige Benehmen des Gajos Gewähr. Denn Gajos hat bereits (B. 3) eben jene ἀδελφοί, welche von Diotrophes abgewiesen worden und (B. 7) die Gastfreundschaft der Heiden

nicht hatten in Anspruch nehmen wollen, brüderlich aufgenommen und beherbergt. Der Zweck des Presbyter Johannes ist, einerseits ihm dafür zu danken (V. 3—8), andererseits aber ihn zu ermahnen (V. 11), daß er auch ferner sich nicht in das Treiben des Diotrophes solle hineinziehen lassen. Zugleich gibt er ihm die Notiz, daß er an Demetrius (welcher vielleicht auch von Diotrophes abgesondert, an einem andern Wohnort, lebte) einen gleichgesinnten Mann und eine Stütze finden werde (V. 12). — Der Presbyter Johannes will also durch diesen Brief zunächst nur verhüten, daß das im Entstehen begriffene Schisma weiter um sich greife. Es rückgängig zu machen, dazu will er selbst (V. 10 ἐὰν ἔλθω) sich an den Wohnort des Diotrophes begeben, und ihn einfach dadurch in den Augen der Gemeinde vernichten und um sein falsches Ansehen bringen, daß er den Ungrund und die Schlechtigkeit seiner Verleumdungen und die Unchristlichkeit seines Handelns ihm vorhält (ὑπομνήσω *).

So erklärt sich die ganze Lage der Dinge und Ereignisse vollkommen, wenn es sich in dieser Sache um den Versuch eines ehrgeizigen Mannes handelte, eine Filialgemeinde aus ihrem Abhängigkeitsverhältniß von der Muttergemeinde heraus- und als selbständige Gemeinde hinzustellen. Dagegen bleibt der ganze Brief, wenn es sich um eine Rebellion eines Individuums gegen den Apostel Johannes handelte, Ein großes Räthsel.

Die früheren Vertheidiger unserer Ansicht haben sich auch noch auf die Stelle 2 Joh. 10 fg. berufen zu sollen geglaubt, welche „der Liebesgesinnung des Apostels widerspreche“; aber mit völligem Unrecht. Dies Verbot hätte ganz wohl auch der

*) Recht wunderbarlich ist es, wenn Dülsterbied (nach Suthers Vorgang) sagt: „Die Autorität, deren der Brieffsteller jenem Diotrophes gegenüber sich bewußt ist, ist kaum denkbar, wenn nicht der Apostel Johannes als Brieffsteller angenommen wird.“ Welcher Autorität ist er sich denn bewußt? Doch keiner andern, als die ihm das auf seiner Seite befindliche gute Recht verleiht! Er will dem Diotrophes seine Verleumdungen als solche nachweisen und ihm und allen Gliedern seiner Gemeinde die Unchristlichkeit seiner Handlungsweise vorstellen und in's Gewissen schieben. Dazu bedurfte es wahrlich keines Apostels! Sonst hätte auch Titus bei den Corinthern nichts ausrichten können, weil er kein Apostel war!

Apostel geben können, welcher das Badhaus schleunig verließ, als er sah, daß Gerinth in demselben weile. (Siehe die Einleitung zu 1 Johannis.) Die „Liebe“ des Apostels Johannes war keine weichliche Allerweltsliebe; wohl umfaßt ihm der Begriff der Bruderliebe die Liebe zu allen Menschen (siehe eben zu 1 Joh. 3, 15; 5, 1 und 6) aber jene Liebe, welche nicht genießen, sondern welche die Seelen retten will*), daher er der Lüge nicht schlaffe Connivenz, sondern festes Bekenntniß der Wahrheit und heilige Zucht entgegensetzt. Es ist im Geiste Gottes geredet, daß man mit Menschen, welche decidirt der Wahrheit entgentreten und Jesum den Christ verleugnen, den geselligen conventionellen Umgang abubrechen habe, weil die Formen und Formeln desselben da, wo die Grundbedingung eines specifisch freundschaftlichen Verhältnisses fehlt, zur Lüge werden. Wir müssen daher in Beziehung auf 2 Joh. 10 festhalten, daß der Presbyter Johannes, was er hier schrieb, im Geiste seines Herrn Jesu Christi und im Sinne seines Lehrens, des Apostels, geschrieben habe.

Nicht diese Stelle also darf für die Autorschaft des Presbyters Johannes angeführt werden. Wohl aber nöthigt uns die voranstehende Beweisführung, aufs allerbestimmteste jener Ansicht beizupflichten, welche schon in den ersten Jahrhunderten die Ansicht der einen Hälfte der christlichen Kirche war, und seit der Reformation von Erasmus, Grotius, Dodwell, Harenberg, J. D. Beck (und schwankend auch von Lücke und Neuß) vertreten ist: der Presbyter Johannes hat unsere beiden Briefe geschrieben.

Dabei müssen wir aber höchlich protestiren gegen die Manier, wie namentlich Sander die Frage als eine Frage nach der „Echtheit oder Unechtheit“ beider Briefe hinstellt. Wir halten diese Briefe für ebenso echte Briefe des Presbyter

*) Man darf ja nicht vergessen, daß die Gesinnung der Liebe zu den Miterlösten bei Johannes (wie überhaupt im Christenthum) die Basis bildet, auf welcher die allgemeine Liebe (zu den erst zu erlösenden) erwächst. Keineswegs dagegen bildet eine vage Allerweltsliebe die Basis, sodaß die Liebe zu den Miterlösten nur eine Species und Besonderung jener vag humanistischen Liebe wäre. (Vgl. 2 Petr. 1, 7.)

Johannes, als wir mit Sander z. B. das Evangelium des Lucas für eine echte Schrift des Lucas halten, trotzdem daß Lucas kein Apostel war. Wie kann man doch hier vernünftigerweise von „Echtheit und Unechtheit“ reden? Ob echt oder unecht? diese Frage kann nur auftreten bei einer Schrift, deren Verfasser entweder sich selbst nennt, oder, wenn er seinen Namen verschweigt (wie Johannes im Ev. und 1 Joh.) doch durch das einstimmige Zeugniß der altkirchlichen Tradition sowie durch seine eigenen Andeutungen (z. B. daß er Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen, Ev. Joh. 19, 35; 1 Joh. 1, 1 fg.) als solcher bezeugt ist. Keines von beiden ist hier der Fall. Die Frage steht hier ganz so, wie beim Hebräerbrief, wo der Verfasser sich ebenfalls nicht nennt, und wo ebenfalls die Aussagen der alten Kirche zwischen apostolischer und nichtapostolischer Autorschaft getheilt sind, und wo ebenfalls stilistische und andere Gründe gegen die apostolische Abfassung entscheiden. So wenig man nun denjenigen, welche (wie z. B. ich und Delitzsch) den Hebräerbrief dem Apostelgehilfen Lucas zuschreiben, vernünftigerweise wird vorwerfen dürfen, daß sie den Hebräerbrief für „unecht“ erklärten, ebenso wenig darf man vernünftigerweise denen, welche den zweiten und dritten Brief Johannis für Briefe des Presbyter Johannes halten, den Vorwurf machen, als ob sie die „Echtheit“ dieser Briefe leugneten.

Noch weniger wird der Kanonicität dieser Briefe zu nahe getreten mit jener Ansicht und Ueberzeugung. Auch hier bietet der Hebräerbrief eine vollkommene Analogie. Bei solchen Schriften, deren Verfasser sich weder selbst nennt, noch von der patristischen Tradition mit Bestimmtheit angegeben zu werden vermag, hängt die Kanonicität ja durchaus nicht von der Frage nach dem einen oder andern Verfasser ab. Als göttlich inspirirt erweisen sich beide Briefe jedem aus dem Geiste geborenen durch den in ihnen waltenden Geist. Und daß sie im Alterthum sich langsamer verbreiteten und in einzelnen Landeskirchen eine Zeit lang unbekannt blieben, erklärt sich hinreichend aus ihrer Natur als Privatschreiben und aus ihrem mehr occasionellen Inhalte.

*

*

*

Die Frage nach der Befern, dem Zweck und der Abfassungszeit ist in Betreff des dritten Briefes im obigen schon beantwortet. Was den zweiten Brief betrifft, so kann Kupla sprachlich weder = curia (was wieder = ecclesia sein soll!) sein, wie Hammond meinte, noch kann es symbolische Bezeichnung einer oder der Gemeinde als der „Braut des Kuplos“ sein (wie Hofmann und Luther meinen) — denn die Gemeinde ist zwar dem Bräutigam gegenüber die Braut und vielleicht auch dem Salomo, dem „Friedevollen“ gegenüber die Sulamith, die „Friedevolle“; aber dem „Herrn“, gegenüber ist sie nicht „die Herrin“, sondern die gehorsame Magd. Ferner kann Kupla auch nicht (wie Michaelis divinirte) die Bedeutung haben: „die an Tage des Herrn sich zum Behufe des Gottesdienstes versammelnde Gemeinde“, sonst müßte auch etwa „Karoline“, die in der Stadt des Heldenkaisers Karls des Großen, in Aachen stationirte Kriegstruppe bedeuten können; endlich ist auch es nicht sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser irgend eine beliebige Frau als „ausgewählte Herrin“ und Gebieterin angerebet hat (wie Luther, Piscator, Beza, a Lapide, Sanber u. v.) meinten*), oder als „Herrin Ellette“ (wie Lhra, Wetstein, Grotius, welche Ἐκλεκτή für einen Eigennamen halten). Somit fällt auch die eigliche Untersuchung hinweg, ob diese „ausgewählte Herrin“ Drusia geheißen habe (was a Lapide in Erfahrung gebracht hat) oder ob es (wie Knauer scharfsinnig vermuthete) Martha, Lazari Schwester oder gar Maria die Mutter des Herrn war (wo man dann Kupla wohl am passendsten mit Madonna übersetzen würde). Der letzteren Ansicht steht nur der Umstand entgegen, daß der Verfasser (mag es nun der Apostel oder ein Presbyter) gewesen sein, sich besser ὁ νεώτερος als ὁ πρεσβύτερος genannt haben würde einer Frau gegenüber, welche um das Jahr 94 oder 96 aer. Dion.***) wenigstens ihre 130 Jahre hinter sich haben mußte.

Diese mehr oder minder kühnen Ansichten sich selbst über-

*) Es würde in diesem Falle freilich dieses Signora! ein schönes Gegenstück zu dem Monsignore! des a Lapide bilden.

**) Daß 2 Joh. sich auf 1 Joh. zurückbezieht, mithin nicht vor den Jahren 94—96 geschrieben sein kann, ist ja auf alle Fälle klar.

lassend, halten wir Kupia nach dem Vorgang von Benson, Heumann, Bengel, G. G. Lange, Frisiche, Paulus, Sachmann, Elshausen, de Wette, Lücke, Düsterdieck u. a. für den Eigennamen einer Frau, welche mit ihren Kindern sich zum Christenthum bekehrt hatte. Da B. 4 von dem Wandel dieser Kinder in der Wahrheit die Rede ist, so wird nicht an kleine Kinder, sondern an erwachsene Söhne und Töchter zu denken sein, also an eine kleine Zahl christlicher Haushaltungen, welche, die alte Mutter an der Spitze, eine jener kleinen, oben erwähnten Filialgemeinden bildeten. Die Schwesterkinder jener Rhria lebten nach B. 13 in Ephesus.

Wenn der Presbyter nun B. 4 schreibt, er freue sich, daß einige ihrer Kinder in der Wahrheit wandeln, und dann eine Mahnung zur Liebe (B. 5 fg.) und zum Festhalten am Bekenntniß Jesu Christi (B. 7) folgen läßt, und fortfährt: Sehet zu, daß ihr nicht verliert, was ihr erwirkt habt, und speciell noch B. 10 fg. die Anweisung gibt, den persönlichen Verkehr mit gnostischen Irrlehrern abubrechen, und namentlich solche nicht in das Haus aufzunehmen: so liegt ja die ganze Veranlassung des Schreibens vor Augen. Offenbar hatten andere unter den Kindern der Rhria in ihren Häusern es an dieser Entschiedenheit des Widerstandes gegen die gnostische Verführung fehlen lassen; das Band der Liebe zwischen ihnen und den ersteren war bereits gelockert, die Gefahr eines Abfalls lag nahe. Davor soll dieser Brief sie bewahren, sie einstweilen zurückhalten, bis daß der Presbyter sie persönlich zu besuchen Zeit findet. — Er gibt aber seine Ermahnungen in einer solchen Form, daß er dabei recht geflissentlich an den gewaltigen Brief, den der Apostel geschrieben hatte, und den er als der Rhria und ihren Kindern bekannt voraussetzt, zurückerinnert, und auf diese Weise die Autorität des hochangesehenen (damals vielleicht schon gestorbenen) Apostels zum Stützpunkt seiner Bitten und Ermahnungen nimmt.

So gewähren uns diese beiden Briefe ein liebliches, lehrreiches, segenvolles Bild von der Persönlichkeit und treuen Wirksamkeit eines Apostelgehülfen und Apostelschülers, und zugleich einen lebendigen Einblick in die Verhältnisse der Hirtenleitung werdender Gemeinden, in die Thätigkeit der Glieder

eines Presbyteriums der apostolischen Zeit, und es reiht sich an die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller in der Person des Presbyter Johannes ein Mann, welcher, so wenige Zeilen er auch hinterlassen hat, doch als ein Mann voll Glaubens und heiligen Geistes, als ein rechtes leuchtendes Vorbild eines christlichen Presbyters dasteht.

Der zweite Brief Johannis.

3. 1—3. Uebersicht und Segenswunsch. Vor allem ist es nöthig, die richtige Lesart zu ermitteln, welche hier bedeutend schwankt. 3. 1 liest cod. B καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, cod. A hingegen οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος, und in cod. G findet sich die Combination καὶ οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος. Letztere Variante hat, da sie offenbar nur Combination ist, am wenigsten für sich. Nach Düsterdieck, Luther u. a. wäre καὶ die echte Lesart, und δὲ die Correctur eines Abschreibers, welcher den Gegensatz markiren wollte. Da aber der cod. A durch den ganzen ersten Brief Johannis hindurch das so oft vorkommende hebraisirende adversative καὶ nirgends in δὲ umcorrigirt hat, so ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er es hier gethan, sondern die Vermuthung liegt weit näher, daß der Abschreiber des cod. B ein ursprüngliches δὲ in καὶ umcorrigirt habe, um den zweiten Brief dem ersten stilistisch conform zu machen, ein Streben, von dem wir sogleich noch mehrere Beispiele finden werden. — 3. 2 liest nämlich A τὴν ἐνοικοῦσαν und daneben findet sich in jüngern Handschriften auch τὴν οὔσαν; cod. B hat dagegen τὴν μένουσαν, welches dann auch in dem durch diesen Codex bekanntlich sehr. influencirten Vulgatatext wiederkehrt. Düsterdieck meint nun freilich, μένουσαν sei schon „durch die johanneische Schreibart gesichert.“ Aber gerade dies Anklingen an die johanneische Schreibart ist hier äußerst verdächtig. Wie ein Abschreiber hätte dazu kommen sollen, ein vorgefundenes μένουσαν in ἐνοικοῦσαν umzucorrigiren, dies läßt sich denn doch in der That auch nicht im entferntesten begreifen; die Auskunft Düsterdiecks, er habe μένουσαν durch

ἐνοικοῦσαν „interpretiren“ wollen, zerfällt in sich selbst, da μένειν mindestens ebenso klar ist als ἐνοικεῖν, und weder überhaupt eines Interpretaments bedurfte noch in ἐνοικοῦσαν ein solches fand. „Die Wahrheit bleibt in euch“ oder „die Wahrheit wohnt in euch“ — da ist eines so deutlich, als das andere. Weit wahrscheinlicher ist, daß ein ursprüngliches ἐνοικοῦσαν in μένουσαν umcorrigirt wurde, theils um eine Conformität mit 1 Joh. 2, 14 und 24; 3, 9; 4, 16 herzustellen, theils, weil man den Sinn der folgenden Worte καὶ ἔσται μετ’ ἡμῶν καὶ heraufinterpretirte. Aber gerade die Tautologie, welche das μένουσαν neben dem ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα bilden würde, spricht entschieden gegen die Lesart μένουσαν. Wenn einige jüngere Codices statt μετ’ ἡμῶν die Variante μετ’ ὑμῶν haben, so ist dies ὑμῶν offenbar nur aus B. 3 herübergeschrieben, entweder aus Versehen oder aus falschem Conformirungseifer. Dem dagegen cod. A in Vers 3 die Worte ἔσται μετ’ ὑμῶν wegläßt (ebenso Syr.), so ist dies augenscheinlich aus einer Anwendung der falschen Grundsätze alexandrinischer Kritik geschehen. Man meinte, es sei unschön, daß das εἶναι μετὰ . . . so rasch auf einander sich wiederhole, und ließ es das zweitemal als überflüssig hinweg. Allein schon die Umstellung der Worte (B. 2 μετ’ ἡμῶν ἔσται, B. 3 ἔσται μετ’ ὑμῶν) zeigt, daß die Worte nicht etwa bloß aus Versehen wiederholt und aus B. 2 in B. 3 hinübergeschrieben sein können, sondern echt sein müssen. Um gerade in jener Umstellung derselben liegt eine feine Wendung. Der Autor knüpft seinen Segenswunsch B. 3 absichtlich an den Schluß des B. 2 gesagten an. — Das Wort Κυρίου vor Jesu fehlt in A, B, Syr. Erp. Aeth. Vulg. und ist entschieden unecht.

Wir lesen also: Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀληθεῖαν, διὰ τὴν ἀληθεῖαν τὴν ἐνοικοῦσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μετ’ ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. ἔσται μετ’ ὑμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ Θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

Ueber δ πρεσβύτερος sowie über die Personen der Κυρία und ihrer Kinder ist in der Einleitung bereits das nöthige gesagt. Ἐκλεκτή heißt die Rhia im Sinne von 2 Tim. 2, 10;

1 Petr. 1, 1; 2, 9 u. a., d. i. im Sinne von ἅγιος. Ein jeder Christ ist ein ἐκλεκτός, weil er aus der profanen Welt heraus-erlesen ist zu der geheiligten Schaar der Gemeinde Gottes. (Vgl. meine christliche Dogmatik S. 560).

Der Relativsatz οὗς ἐγὼ κλ. ist so zu construiren, daß zu dem zweiten Subject ἀλλὰ καὶ πάντες κλ. natürlich ein ἀγαπῶσι zu ergänzen ist, und daß die Worte V. 2 διὰ κλ. von diesen Verbis ἀγαπῶ und ἀγαπῶσιν abhängen. Ἐγὼ steht nicht müßig, sondern wegen des folgenden Gegensatzes οὐκ ἐγὼ δὲ μόνος ἀλλὰ κλ. — Zunächst spricht der Presbyter aus, daß er Rhia und ihre Kinder liebe, dann, daß alle, welche die Wahrheit erkannt haben, sie ebenfalls lieben. Rhia war also eine bei allen Christen, die sie kannten, in hoher Achtung stehende Frau, eine hervorragende Christin. — Die Worte οὗς ἀγαπῶ haben den Zusatz ἐν ἀλήθειᾳ; es kann mit diesem Zusatz nicht bloß die Aufrichtigkeit der Liebe bezeichnet sein (Sachmann, Baumgarten-Crußius, Luther) — dagegen spricht die offenbare Beziehung auf das, was sofort weiter von der ἀλήθειᾳ gesagt wird; andererseits hat man aber auch kein Recht zu erklären: welche ich auf der Grundlage der objectiven christlichen Wahrheit liebe (Bengel, Rücke, Olshausen, Sander, Düsterdieck), welches ἐν τῇ ἀλήθειᾳ heißen müßte. An der ersteren Erklärung ist soviel richtig, daß nicht das objective Fundament, sondern die Art und Weise des ἀγαπᾶν hier angegeben werden soll; falsch aber, daß ἀλήθεια bloß im menschlich profanen Sinn als Gegensatz zur Falschheit gefaßt wird. Wenn der Presbyter sagt, daß er sie „in Wahrheit liebe“, so will er damit nicht sagen „ich liebe dich wirklich und aufrichtig“, sondern ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine Liebe in Wahrheit ist (sodaß der Begriff der ἀλήθεια als sittlicher, substantieller Begriff dem sittlichen Begriff der Liebe ebenso coordinirt ist, wie bei der umgekehrten Verbindung ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ). Seine Liebe ist eine solche, welche sich in voller Wahrheit und Wahrhaftigkeit des Verhaltens bethätigt, also nicht blind ist gegen die Fehler und Sünden des Geliebten, nicht aus falscher Bequemlichkeit schont, sondern ihre Existenz in der Sphäre der ἀλήθεια, d. h. des ἀληθῆς εἶναι, hat. So bildet das ἀγαπᾶν ἐν ἀλήθειᾳ namentlich einen Gegensatz gegen

jene verkehrte Freundschaft mit Christusleugnern, vor der B. 7—11 gewarnt wird. Ἀλήθεια bezeichnet hiernach nicht die Wahrheit im objectiven Sinn (die geoffenbarte Wahrheit), sondern die Wahrheit als subjective christlich=sittliche Bestimmtheit des Gemüthes und Wesens. — So gefaßt ist ἀλήθεια nicht gleichbedeutend mit dem, was hernach ἡ ἀλήθεια genannt wird, wohl aber steht es in enger sachlicher Beziehung dazu. Denn wer die objective Wahrheit der Offenbarung Gottes in Christo erkannt hat (ἐγνώκατες τὴν ἀληθειάν), der hat die Wahrheit qua Wesen Gottes (vgl. oben zu 1 Joh. 2, 4) in sich selbst wohnen, und wird nun um dieser Wahrheit willen, die in ihm sowie in den zu Liebenden wohnt (διὰ τὴν ἀληθειάν τὴν ἐνοικοῦσαν ἐν ἡμῖν) auch diese ἐν ἀληθείᾳ d. h. innerhalb der Sphäre der, durch diese inwohnende Wahrheit normirten subjectiven Gesinnung, lieben.

Warum der Verfasser das Bekehrtein zum Christenthum hier als „Erkennthaben der Wahrheit“ bezeichne, wird aus dem soeben gesagten von selbst klar; ebenso der Sinn der Antwort von B. 2. — Ἡμῖν ist natürlicherweise communicatio, = in mir wie in ihnen (den τέκνοις). — Die Frage, ob der Verfasser mit πάντες alle Christen aller Länder (Beda, Ebra, Düsterdieck, Luther) meine oder diejenigen Christen alle, welche mit Aethia in irgend einer Berührung stehen (Grotius, Carpzov, de Wette, Rücke) wird offenbar im letzteren Sinne entschieden werden müssen. In dem Worte πάντες liegt freilich keine Beschränkung, wohl aber in der Situation.

In den Worten καὶ μετ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα liegt nicht eine Fortsetzung des Attributs τὴν ἐνοικοῦσαν ἐν ἡμῖν, als ob man aufzulösen hätte: διὰ τὴν ἀληθειάν, ἡ ἐνοικεῖ ἐν ἡμῖν καὶ ἔσται μετ' ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, sondern in diesen Worten geht der Presbyter zu einem neuen substantiellen Hauptgedanken über. Er spricht den Wunsch aus: „Und diese Wahrheit (welche in uns wohnt) möge bei uns sein in Ewigkeit“ (Grotius, Sachmann, Rücke). Daß unser ἔσται nicht als Voraussage (Bengel, de Wette, Düsterdieck, Luther), sondern als Wunsch zu fassen ist, geht deutlich daraus hervor, daß der folgende Segenswunsch sich in der Form auf's engste anschließt: „(Ja) sein möge mit euch Gnade“ u. s. w. Das ist ja der ganze Anlaß

und Inhalt des Briefes, daß einige der Kinder jener Kyria in Gefahr sind, aus der Wahrheit zu fallen. Deshalb stellt der Presbyter mit solchem Nachdruck den Segenswunsch an die Spitze, daß die Wahrheit, die in uns wohnt, bei uns bleiben möge. In den Worten "Εσται μετ' ὑμῶν χάρις καὶ" tritt dann die Beziehung dieses zuerst allgemein und communicativ hingestellten Wunsches auf die angerebete Kyria und ihre Kinder noch deutlicher hervor.

Der Segenswunsch (V. 3) selber bedarf kaum einer Erklärung. Die Gnade ist der allgemeinste Quell all unsers Heils und neuen Lebens; als Erbarmen erweist sich diese Gnade unseren besonderen Versündigungen und Veruntreuungen und dem uns von uns selbst dadurch bereiteten Elend gegenüber; und der Friede des Herzens mit Gott ist die Frucht dieser erbarmenden Gnadenerweise in uns. Von Gott dem Vater kommt die Gnade, und durch Jesum Christum, den Sohn des Vaters (wie er hier bereits nicht ohne Grund, im Gegensatz zu den V. 10 zu erwähnenden Verführern und Irrlehrern bezeichnet wird) ist und wird sie vermittelt. Diese Gnade, dies Erbarmen, dieser Friede soll μετ' ὑμῶν sein ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ; damit wird angegeben, in welchen Früchten sich diese Gnadenerweise als daseiend erweisen sollen. Wie der Verfasser selbst und jeder wahre Christ „in Wahrheit liebt“ (ἀγαπᾷ ἐν ἀληθείᾳ) und „in Liebe wahr ist“ (ἀληθεύει ἐν ἀγάπῃ), so soll es auch bei den Angeredeten sein. Der Presbyter hat aber noch einen besondern Grund, gerade diese beiden Momente hervorzuheben. Denn das sind ja die beiden Ermahnungen, die er im folgenden zu geben hat, daß sie festhalten an der ἀγάπῃ sowie an jenem Wesen subjectiver ἀληθεία, welches in dem Festhalten der objectiven Wahrheit sich manifestirt. Die Worte ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ enthalten also zugleich eine Hinweisung auf den Inhalt des ganzen Briefes.

Daß nun der Presbyter der Gefahr einer Verführung durch gnostische Irrlehrer nicht entgegentreten konnte, ohne unwillkürlich dabei an den Brief seines Lehrers, des Apostels, sich zu erinnern, versteht sich von selbst. Dann konnte er es auch nicht thun, ohne die Leser auf diesen Brief hinzuweisen. Schon die Combination der beiden Hauptmomente: Wahrheit und Liebe

erinnert deutlich genug an die beiden Momente des vierten Abschnitts (und Kapitels) des apostolischen Johannisbriefes. Nur um so bedeutsamer ist die völlig selbständige Art, wie der Presbyter hier B. 1—3 zu diesen Momenten (von dem subjectiven Ausgangspunkte ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ aus) hinleitet.

B. 4—6. Erste Mahnung, zur Liebe. Mit B. 4 beginnt nun der eigentliche Inhalt des Briefes. „Ich habe mich sehr gefreut“ (den Aorist würden wir im deutschen Briefstil mit dem Perfectum wiederzugeben haben, da wir das deutsche Imperfectum nur bei Erzählungen setzen), „daß ich unter deinen Kindern (solche) gefunden habe, welche in Wahrheit wandeln, wie wir ein Gebot empfangen haben vom Vater.“ Das partitive ἐκ (mit zu ergänzendem τινῶς) ist kein Hebraismus, sondern echt griechisch, vgl. Aristoph. Nub. 1089 fg.). Da Qualitätsbegriff liegt nicht in dem Satze mit κατὼς, sodaß ἐν ἀληθείᾳ bloß adverbialische Nebenbestimmung der Modalität wäre („die in Wirklichkeit so wandeln, wie wir ein Gebot haben“), sondern ἐν ἀληθείᾳ bildet den Qualitätsbegriff. „In Wahrheit wandeln“ ist analog zu erklären, wie oben B. 1 „in Wahrheit lieben“, und schließt sich enge an an die Schlussworte des dritten Verses. Im Deutschen können wir den Sinn, den der Verfasser mit ἐν ἀληθείᾳ ausdrückt, kaum recht klar ausdrücken, ohne den Artikel zu setzen: „in der Wahrheit“ (weil wir nämlich gewohnt sind, im Deutschen „in Wahrheit“ im adverbialen Sinne = *revera* zu brauchen). Der Verfasser hat den Artikel nicht gesetzt, weil er nicht an die objective dogmatische Wahrheit, sondern an jenes subjective, dem Menschen von Gott mitgetheilte Wesen des ἀληθείης εἶναι gedacht haben will. — „In der Wahrheit wandeln“ ist der allgemeine, allseitige Seiten des christlich bestimmten und christlich geheiligten Lebens umfassende Ausdruck (de Wette, Sander, Luther, Düsterdieck) und nicht etwa (mit Rücke) bloß auf die Bruderliebe allein zu beziehen. In ἀληθείᾳ wandelt derjenige Christ, welcher nicht bloß dem Namen, sondern dem Wesen nach Christ ist, in welchem das Wesen dessen, der die substantielle ἀλήθεια in lebendig geworden. Der Satz κατὼς κλ. kann nicht eine spezifische Qualitätsbestimmung sein, durch deren Hinzufügung eine besondere Species des Wandels in der Wahrheit herausgehoben

werden sollte („welche so, wie wir ein Gebot haben, in der Wahrheit wandeln“) denn dann müßte es auch eine dem Gebot des Vaters widersprechende Art, in der Wahrheit zu wandeln, geben. Der Satz mit καὶ ὥς kann nur entweder appositionell (explicativ) gefaßt werden, so daß der Begriff περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ erklärt würde durch den Begriff περιπατεῖν καὶ ὥς ἐντολὴν ἐλάβομεν („welche wandeln in der Wahrheit, d. h. so, wie wir ein Gebot empfangen haben“) — hierbei müßte aber καὶ ὥς ἐντολὴν ἐλάβομεν für κατ' ἐντολὴν ἣν ἐλάβομεν stehen — oder jener Satz kann auch argumentativ gefaßt werden (καὶ ὥς „wie wir denn“, „wie wir ja“) und dies ist an sich das einfachere; auch stimmt damit der Gebrauch von καὶ ὥς in V. 6. Der Gedanke ist dann dieser: „Ich habe unter deinen Kindern gefunden, welche in der Wahrheit wandeln; wie wir denn auch (in der That) ein Gebot vom Vater haben (daß wir in der Wahrheit wandeln sollen)“ d. h. wie dies denn auch Gottes Wille ist. Bei der ἐντολὴ an das V. 5 folgende Gebot der Liebe zu denken (Düsterdieb) ist verkehrt. V. 4 ist nicht aus V. 5 zu erklären. Wer V. 4 las, konnte bei der ἐντολὴ durchaus nur an das Gebot: in der Wahrheit zu wandeln (vgl. Matth. 21, 28 fg.; Ev. Joh. 14, 15 u. a.) denken.

Der Presbyter hat unter den Kindern der Rhia solche gefunden, welche in der Wahrheit wandeln. Indem er hierüber seine Freude ausspricht, deutet er zart an, daß er nicht allen ihren Kindern dieses Lob ertheilen könne. Daraus folgt nun allerdings nicht das, daß die andern Kinder noch Heiden gewesen wären, wohl aber, daß der Presbyter sie nicht als in der Wahrheit wandelnd erfunden hat. Und eben hieraus erklären sich ja die folgenden Mahnungen und Warnungen. Auf die wunderbarste Weise zerreißt Düsterdieb diesen auf der Hand liegenden Zusammenhang zwischen V. 4 und den folgenden Versen, indem er supponirt, der Verfasser rede nur darum von einigen Kindern der Rhia, weil er die übrigen „noch nicht kennen gelernt habe.“ Der Zweck und Anlaß seines Schreibens soll deshalb nach Düsterdiebs Meinung nicht dieser gewesen sein, die Rhia auf die einem Theil ihrer Kinder drohenden geistlichen Gefahren aufmerksam zu machen und durch

die Mutter auf die Kinder einzuwirken; sondern „der Apostel habe einige von den Kindern der Kyria als wackere Christen (sic!) kennen gelernt“, und bezeuge ihr darüber seine Freude. Alle weiteren Mahnungen und Warnungen füge er dann ohne alle und jede specielle Veranlassung bei! So werden aber dem Briefe Mark und Knochen ausgezogen! — Die Behauptung aber, daß der Verfasser τοὺς περιπατοῦντας hätte schreiben müssen, um auszudrücken, daß er „unter ihren Kindern einige in der Wahrheit wandelnde gefunden habe“ (Düsterdied) ist rein aus der Luft gegriffen. Der Artikel hätte gesetzt werden können; aber ohne diesen Artikel können die Worte sprachlich auch nichts anderes heißen, als: „ich habe unter deinen Kindern in der Wahrheit wandelnde gefunden; und schwerlich wird jemand aus dem fehlenden Artikel den Sinn herauslesen, daß der Autor nur diese in der Wahrheit wandelnden Kinder kennen gelernt habe und die übrigen noch nicht kenne. Im Gegentheil, durch das Fehlen des Artikels tritt der Begriff „einige“ noch schärfer hervor.

Es ist eine zarte Art, wie der Presbyter den Tadel, den er auszusprechen hat, in eine bloße Beschränkung des Lobes verhüllt. Diese Zartheit hat ihren Grund darin, daß er nicht an die in Verirrung begriffenen Kinder selbst, sondern an die alte ehrwürdige Matrone sein Schreiben richtet. Er wollte ihr gegenüber nicht sogleich mit einem Worte beginnen, welches ihr wehe that. „Ich habe mich gefreut, daß ich unter deinen Kindern solche, die in der Wahrheit wandeln, gefunden habe. Und nun bitte ich dich, Kyria, . . . daß wir einander lieben“ u. s. w. Das war ja für eine Kyria deutlich genug gesprochen.

Die Frage, ob der Verfasser zufällig (Rücke, Düsterdied, Huther) oder nach einer besonders angestellten Prüfung (Sander) die Entdeckung gemacht, daß etliche Kinder der Kyria in der Wahrheit wandeln, fällt bei der richtigen Einsicht in die Situation von selbst als eine müßige hinweg. Einige ihrer Kinder hat er als in Wahrheit wandelnde erfunden, andere nicht, d. h. von den letzteren hat er vernommen, daß sie mit Irrlehrern Umgang angeknüpft haben und daß die Liebe zur Gemeinde und zu den Kindern Gottes in ihnen erkaltet ist, während

er von den ersteren mit Freuden vernommen hat, daß sie treu und fest stehen im Glauben und in der Liebe.

Vers 5 knüpft er mit καὶ νῦν seine Bitte an die B. 4 mitgetheilte Wahrnehmung. Daß νῦν nicht temporal ist (im Gegensatz zum Aorist ἐχάρην), sondern mit καὶ zusammengehört, darin hat Düsterdieck gegen Eüde, de Wette, Sander und Huther Recht. Καὶ νῦν ist logische Anknüpfung, nur nicht (wie Düsterdieck meint) an den Gedanken, daß durch ein göttliches Gebot der Wandel der Gläubigen normirt werde, sondern an die in B. 4 ausgesprochene Hauptthatfache, daß von den Kindern der Kyria etliche in der Wahrheit wandeln. Da dem so ist, so bittet*) er sie, daß gegenseitige Liebe stattfinden möge. Daß er nicht befiehlt oder mahnt, sondern bittet, ist wieder ein Zug der Zartheit und Demuth, welche der Greisin**) gegenüber am Platze war (denn von einer solchen „Amts“-Prärogative, vor welcher die rein menschlichen Verhältnisse in den Staub sinken müßten, weiß das Neue Testament überhaupt nichts). Aber wen man darum bitten muß: ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, in dessen Kreise muß es an diesem ἀγαπᾶν ἀλλήλους fehlen.

οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, schiebt der Verfasser ein, und spricht damit einfach die Erinnerung aus, daß das Gebot, einander zu lieben, ja ein der Kyria längst bekanntes sei, daß er also nichts neues und etwa unerhörtes von ihr begehre, sondern nur von neuem eine Bitte thun müsse, deren Begründetsein und Berechtigtsein sie ohne alle Frage anerkennen werde. So der Sinn, wie er aus dem Context sich ergibt. — Nur der Form nach erinnern diese Worte an die Stelle 1 Joh. 2, 7, und es ist

*) Ganz grundlos ist, was Düsterdieck zu 1 Joh. 5, 16 und 2 Joh. 5 über den Unterschied von ἐρωτᾶν und αἰτεῖν vorbringt. Ἐρωτᾶν soll das Bitten unter Gleichgestellten, αἰτεῖν das Bitten zum Höherstehenden sein. Daher nenne Jesus sein Beten stets ein ἐρωτᾶν. Aber gerade 1 Joh. 5, 16 wird unser Beten zu Gott mit ἐρωτᾶν bezeichnet. Das richtige ist, daß ἐρωτᾶν ursprünglich interrogare dann rogare heißt, αἰτεῖν aber ursprünglich „fordern“ (daher αἷτλα Rechtsforderung, causa) und dann allgemein petere „begehren.“ Ein wesentlicher Unterschied ist nicht vorhanden, am allerwenigsten der von Düsterdieck behauptete.

**) Ueber das Alter der Kyria vgl. das in der Einleitung bemerkte.

dies wohl nicht zufällig. Der Presbyter hat bereits im Sinne, B. 6 fg. auch an den Inhalt dieses apostolischen Schreibens zu erinnern, und so bildet er seinen selbständigen Gedanken der Form nach ähnlich einer Stelle jenes Briefes, welche einen etwas verschiedenen (obwohl analogen) Gedanken enthielt. Wir haben gesehen, daß die ἐντολή, welche der Apostel 1 Joh. 2, 7 als eine nicht neue, sondern von Anfang gegebene hinstellt, nichts anderes ist, als die: „daß Gott Licht ist (und wir im Lichte wandeln müssen)“, und daß er dieser ἐντολή παλαιά dann B. 8 die neue ἐντολή: „daß das Licht bereits scheint“, entgegenstellt. Unsere Stelle hat nur mit B. 7, nicht mit B. 8 Ähnlichkeit. Wie dort der Apostel Johannes gesagt hatte, es sei keine neue ἐντολή, sondern die von Anfang gegebene, daß Gott Licht ist und wir im Lichte wandeln sollen: ähnlich und unter Anspielung auf jene Stelle (zugleich aber auch auf Ev. Joh. 13, 34) sagt hier der Presbyter Johannes, es sei keine neue, sondern eine von Anfang (von Christo selbst, Ev. Joh. 13, 34) an gegebene ἐντολή, daß wir einander lieben sollen. Der Zweck, warum er dies sagt, ist nun hier ein ganz anderer; er will damit, wie schon bemerkt, seine Bitte unterstützen und bekräftigen, daß er die Kyria erinnert, er bitte nicht um etwas neues, sondern nur von neuem um eine Sache, deren Nothwendigkeit sie ja längst kenne und anerkenne. Wie verkehrt es sei, die Stelle 1 Joh. 2, 7 (wo von der ἀγάπη im ganzen Context mit keinem Worte die Rede ist!) aus der unsern erklären zu wollen, haben wir dort gesehen; nicht minder verkehrt wäre es, unsere Stelle aus jener erklären zu wollen. Jede der beiden Stellen hat ihren eigenen, selbständigen, durch den Context bedingten Inhalt; nur die Form dieses Inhaltes hat der Presbyter hier unter Reminiscenz und Anspielung auf jene apostolische Stelle ausgebildet. Er sagt vom speciellen Gebot der gegenseitigen Liebe, was der Apostel vom allgemeineren Gebote des Wandels im Lichte gesagt hatte.

Vers 6 fügt nun der Presbyter zwei Gedanken bei, welche — in dieser Kürze und Unvermitteltheit zusammengestellt — etwas vollkommen räthselhaftes haben würden, wenn sie nicht eben geflissentliche Hindeutungen auf den, als der Kyria wohlbekannt vorausgesetzten Brief des Apostels Johannes wären.

Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ; daß die Liebe selber nichts isolirtes ist, sondern im Halten der Gebote überhaupt besteht, sagt er zuerst. So wird vor allem begreiflich, wie er B. 5 das, was der Apostel vom Wandel im Licht überhaupt gesagt hatte, auf die Forderung der Liebe übertragen kann. Zugleich aber spricht er damit aus, was er unter dem ἀγαπῶμεν ἀλλήλους verstehe, nämlich nicht eine weichliche, selbstfüchtige, genießen wollende Liebe zum Nächsten, sondern eine in Pflichterfüllung sich fundgebende. Ἡ ἀγάπη ist allgemein gesagt, und nicht auf die Nächstenliebe allein zu beschränken; aber wenn von der Liebe überhaupt gilt, daß sie in einem περιπατεῖν κατὰ τὰς ἐντολὰς bestehe, so muß es auch von der Nächstenliebe gelten, daß sie in Erfüllung der das Verhältniß zum Nächsten normirenden Gottesgebote besteht. Den Gedanken aber in solcher Allgemeinheit hinzustellen, ist der Presbyter dadurch veranlaßt, daß er eben hier nicht in seinem Namen redet, sondern einen Ausspruch des Apostels reproducirt. Es ist die Stelle 1 Joh. 5, 3: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Die Worte τοῦ Θεοῦ muß er natürlich weglassen, da er von dem ἀγαπᾶν ἀλλήλους soeben spricht; so verallgemeinert er den Gedanken (wozu in 1 Joh. 5, 2 die Berechtigung lag), citirt aber (nur mit der unwesentlichen Aenderung des τηρεῖν in περιπατεῖν, was wiederum zur Beziehung auf die Nächstenliebe besser paßte) die wesentlichen Bestandtheile jenes apostolischen Ausspruches, und zwar so wörtlich, daß er auch die ganze Form αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη ἵνα beibehält.

Aber dort hatte der Apostel ja die beiden Gedanken einander gegenübergestellt, daß die Liebe zu Gott sich in der Bruderliebe und wiederum die Bruderliebe in der Bewahrung der Gebote Gottes zeige. Nachdem der Presbyter den zweiten citirt hat, fühlt er sich daher auf sehr natürliche Weise veranlaßt, auch etwas dem ersten analoges beizufügen. Da er es nun aber nicht mit dem Paare von Begriffen: Gottesliebe und Bruderliebe, sondern mit der Bruderliebe und dem Halten der Gebote zu thun hat, so gestaltet sich sein zweiter Gedanke so: αὕτη ἡ ἐντολή ἐστὶν, καὶ ὥς ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῇτε. Die Worte καὶ ὥς κλ. sind parenthetisch ein-

geschoben, und daß καὶ ὥς hier „wie ja denn“ heiße, ist nicht streitig. Die Worte ἐν αὐτῇ aber beziehen sich nicht auf ἐντολὴ zurück (wo der Konsens entstünde: „dies ist das Gebot, daß eben dies Gebot gehalten werde“; das Gebot hätte also keinen andern Inhalt, als den, daß es gehalten werden solle, d. h. keinen Inhalt!) sondern auf ἡ ἀγάπη. „Dies ist (wie ihr ja von Anfang gehört habt) das Gebot, daß ihr in der Liebe wandeln sollt.“ — Die Form erinnert an 1 Joh. 4, 21, der Inhalt an 1 Joh. 4, 7 und 11. Die ganze scharfe und völlig unvermittelte Gegenüberstellung der beiden Gedanken ruht aber eben völlig auf dem Abschnitt 1 Joh. 4, 1 — 5, 3 (dessen Schlußvers wörtlich citirt ist), und man sieht gleichsam mit Augen, wie der Verfasser nur darum so kurz sein kann, weil er diesen Abschnitt als der Apsria wohlbekannt voraussetzt. Zum Ueberflusse deutet er in den Worten καὶ ὥς κλ. auch an, daß er sich hier auf bekanntes beziehe.

3. 7—11. Zweite Mahnung: Warnung vor dem Gnosticismus. Wenn die Erinnerung, daß viele πλάνα in die Welt gekommen, durch ὅτι an das vorige angereicht wird, so zeigt sich darin, daß der Verfasser in dem Dasein dieser πλάνοι den Grund und Anlaß sieht, wegen dessen die vorangehende Mahnung zur Liebe nothwendig geworden sei (de Wette, Düsterdiebst). Das Erkalten der Liebe hat also in dem Verhältniß jener τέχνα zu den πλάνοις seine Ursache. (Unnöthig und unthunlich ist es dagegen, mit Lücke und Luther ὅτι grammatisch von ἐρωτῶ es abhängen zu lassen).

Unser siebenter Vers ist nun wieder nichts anderes, als ein, in unwesentlichen Dingen frei behandeltes Citat der Stelle 1 Joh. 5, 1—3 unter Reminiscenz an 1 Joh. 5, 6 und Kap. 2, 22. Schreibt der Apostel: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφηταὶ ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον, so schreibt der Presbyter, indem er aus 1 Joh. 5, 6 sogleich den Begriff der πλάνης heraufnimmt: ὅτι πλάνοι εἰς ἡλθον εἰς τὸν κόσμον. (Die Lesart ἐξῆλθον oder ἐξῆλθαν, cod. A, wird von Luther mit Recht für eine Correctur nach 1 Joh. 2, 19; 4, 1 gehalten. Wie cod. B lese, ist ungewiß. Εἰςῆλθον lesen G J Theophylakt, Decum nuns u. a.). Den Inhalt der πλάνη selber faßt nun der Presbyter wörtlich nach 1 Joh. 5, 2 (ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν

Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) in die Worte: οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Dann schließt er, unter sichtlichster Reminiscenz von 1 Joh. 2, 22 (οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος) mit den Worten: οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος, indem er, auf die Anfangsworte unsers Verses zurückweisend, den πλάνος mit aufnimmt.

Der Sinn aller dieser Worte ist durch das zu 1 Joh. 4, 1 fg. bemerkte bereits erläutert. Der Zweck derselben ist ebenfalls klar, und wird V. 8 noch deutlicher entwickelt. Der Presbyter erinnert die Kyria kurz aber deutlich an dasjenige, was der Apostel über jene Irrlehrer geschrieben, und zwar über den widerchristlichen, christusfeindlichen Charakter derselben. Daran gedenkend, wird sie es nicht für eine gleichgültige, unbedeutende Sache halten, ob solches Gift in ihrer Familie einschleiche.

Vers 8 liest cod. B ἀπολέσητε . . . ἐργασάμεθα . . . ἀπολάβητε, dagegen hat cod. A dreimal die zweite Person Pluralis (die Recepta liest nach Minuskeln dreimal die erste Person Pluralis) Lachmann, Tischendorf, Luther und Düsterdieck folgen mit Recht dem cod. B; wie leicht konnten Abschreiber auf den Einfall kommen, ἐργασάμεθα müsse in ἐργάσασθε uncorrectirt werden, weil doch der, welcher in Gefahr zu verlieren stehe, der nämliche sein müsse, welcher das zu verlierende erarbeitet habe. Ebenso leicht konnte die Recepta entstehen, sobald ἀπολέσητε und ἀπολάβητε nach ἐργασάμεθα correctirt wurde. — Sowie nun ἐργασάμεθα gelesen wird, fallen von selbst die Erklärungen derer hinweg, welche bei dem ἐργάζεσθαι an dasjenige denken, was der Gläubige durch die Arbeit der Buße und den Kampf des Glaubens sich „erarbeitet“, d. h. errungen habe, sei es der Lohn (= μισθὸν πλήρη, Galov u. a.), sei es die Gemeinschaft und Gnade Gottes (J. Lange, Heumann), sei es die guten Werke u. dgl. Mit ἐργάζεσθαι ist vielmehr die Arbeit und Thätigkeit der Diener des Evangeliums gemeint, durch welche die Angeredeten bekehrt und bis hierhin gefördert wurden (Luther, Düsterdieck), und mit ἃ ἐργασάμεθα ist eben das Stadium des Heilslebens, welches durch jene Thätigkeit in der Kyria und ihren Kindern zu Stande gekommen ist, zu verstehen. Sie sammt den Ihren (die Anrede βλέπετε richtet sich an diese alle, wenn auch vorzugsweise an diejenigen

unter ihren τέκνοις, von welchen das περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ B. 4 nicht gilt) soll zusehen, daß das (Leben in Christo) nicht zu Grunde gehe, was durch den Dienst des Presbyters Johannes und der andern Hirten und Lehrer in ihnen zu Stande gekommen ist, daß sie vielmehr vollen Lohn davontragen. Βλέπετε ἑαυτοὺς wie Marc. 13, 9, sich selbst anblicken, d. h. auf sich sehen, auf auf sich Acht haben. Unter μισθός πλήρης können nicht die hienieden schon stattfindenden Früchte der apostolischen Arbeit (Gal.) verstanden werden; denn es ist nicht von dem Lohne die Rede, den die Lehrer für ihre Arbeit ernten sollen, sondern von dem, welchen die Kyria sammt ihren τέκνοις davontragen soll (ἀναλαμβάνειν wie Matth. 10, 41; Luc. 16, 25; Gal. 4, 5; Coloss. 3, 24). Μισθός bezeichnet vielmehr hier ebenso wie Luc. 6, 23; 1 Cor. 3, 14 u. a. die ewige Seligkeit als Kampfpreis (als einen „aus Gnaden zugerechneten Lohn“, vgl. Röm. 4, 4). Es entsteht nun aber die Frage, was man sich als Gegensatz zu dem μισθός πλήρης zu denken habe? Man sollte meinen, wer das ἐργαζόμενον verliere und verfehlt, empfangen nicht nur unvollständigen Lohn, sondern gar keinen. Dadurch bewogen, erklären Aretius und Grotius ganz richtig, daß ewige Leben werde als der volle Lohn bezeichnet im Gegensatz zu dem mancherlei Gnadenlohn, den der Gläubige schon hienieden empfangen (wobei man dann nur nicht mit Grotius in Luc. 10, 7, sondern an den Vorschmack der Seligkeit, den Frieden des Gewissens zu denken hat). Bengel will an die diversum graduum in gloria denken; allein, wo es sich um ein Bewahren oder Verschützen des Gnadenstandes handelt, da kann nicht an verschiedene Grade der Herrlichkeit, sondern nur daran gedacht werden, ob man zu dem bisher schon empfangenen μισθός auch noch den μισθός πλήρης der Seligkeit empfangen oder nicht*).

*) Dülsterdieck versichert freilich: „ein solcher Gegensatz des zukünftigen und des gegenwärtigen Lebens liegt durchaus nicht im Zusammenhange.“ „Α ἐργασάμεθα ist doch wohl etwas in der Vergangenheit erworbenes und gegenwärtig vorhandenes, und unter μισθός πλήρης versteht er selber „den zukünftigen seligen Lohn.“ Da dürfte es denn mehr klüß als wahr sein, den Gegensatz der Zukunft und Gegenwart im Context nicht liegend finden zu wollen! Aber soweit geht Dülsterdieck in der Bergeßlichkeit, daß er eben die Aretius'sche Erklärung, unmittelbar nachdem er sie verworfen, selber

Vers 9 citirt der Presbyter noch einen Ausspruch aus dem apostolischen Briefe, und zwar einen Ausspruch, welcher das logische Mittelglied zwischen dem in V. 8 geforderten Bleiben im Gnadenstande und dem V. 7 geforderten Beharren beim Bekenntniß Jesu Christi als des im Fleische gekommenen bildet. Es ist nämlich der Ausspruch: Wer bei dieser διδαχὴ bleibt, der hat den Vater und den Sohn. Dieser Ausspruch steht 1 Joh. 2, 23, und wird hier wieder in so unvermittelter Weise, so ohne alle nähere Begründung und Entwicklung citirt, daß man wieder deutlich sieht: der Verfasser will nicht einen neuen Gedanken lehren, sondern an einen den Angeredeten bereits recht wohl bekannten apostolischen Lehrausspruch erinnern und sich darauf berufen.

Das Citat ist ganz ähnlich in freier Weise behandelt, wie oben V. 6 das Citat der Stelle 1 Joh. 5, 3. Πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ, θεὸν οὐκ ἔχει, schreibt er, ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. So lesen A, B Copt. Sah. die Recepta hat statt προάγων das Wort παραβαίνων (nach G und J), was offenbar erleichterndes Interpretament ist. — Was nun vor allem das Verhältniß zu 1 Joh. 2, 23 betrifft, so beginnt der Presbyter wie dort mit πᾶς ὁ, gibt auch den Prädicatsbegriff οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει dem Sinne nach wieder durch die Worte θεὸν οὐκ ἔχει, und stellt dann, wie dort, dem negativen Glied ein positives entgegen. Die Abweichungen aber sind nicht zufällig und willkürlich, sondern reduciren sich alle darauf, daß er seinem Contextgedanken nach hier nicht mit dem Paar von Begriffen: „Bekenntniß des Sohnes“ und „Haben des Vaters“, sondern mit dem verwandten aber etwas anders modificirten Paar von Begriffen: „Bekenntniß Christi“ und „Haben des Vaters und Sohnes“ zu thun hat. Darum stellt er nicht ἀρνούμενος τὸν υἱὸν und ἔχειν τὸν πατέρα als Subject und Prädicat einander gegenüber, sondern als Subjectsbegriff stellt

als die richtige hinstellt, indem er unter dem μισθὸς πλήρης „das zukünftige selige Leben der vollendeten Gemeinschaft mit Gott“ versteht, „welches herrlicher sein wird, als das schon gegenwärtige Haben“. So schreibt Dillsterdieß, nachdem er eben versichert hatte, ein Gegensatz des zukünftigen und gegenwärtigen liege nicht im Zusammenhange!!

er das $\mu\eta\ \mu\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \delta\iota\delta\alpha\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ hin und als Prädicatsbegriff das $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu$; indem nämlich ihm der Hauptnachdruck auf dem $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ liegt, und der Gegensatz von $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ und $\upsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ zurücktritt, ist es das völlig angemessene, den allgemeineren Ausdruck $\theta\epsilon\omicron\nu$ zu setzen. Das positive Gegenglied muß er nun natürlich nach Analogie des vorangehenden negativen bilden; auch hier muß das $\mu\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \delta\iota\delta\alpha\chi\eta$ den Subjects-begriff, das $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\nu\ \dots$ den Prädicatsbegriff bilden. Aber so sichtlich ist gleichwohl der Einfluß der Stelle 1 Joh. 2, 23, daß er das Begriffspaar, welches dort in den Vordergrund tritt, $\pi\alpha\tau\eta\rho$ und $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ und somit den 1 Joh. 2, 23 liegenden Gedanken: $\acute{o}\ \acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\nu\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$, mit in die Prädicatsbestimmung aufnimmt und deshalb schreibt: $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$. (So liest B, cod. A stellt $\upsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ voran; dem Contextgedanken nach muß aber nothwendig $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ das mit Nachdruck vorangestellte Glied sein). — Auch hier behandelt also der Verfasser das Citat mit voller Freiheit und Selbständigkeit; die Hinweisung und Berufung auf den apostolischen Ausdruck, die Erinnerung an die Gedankenreihe von 1 Joh. 2, 18 η , liegt unverkennbar vor Augen; mehr bedurfte es nicht; in Einzelheiten konnte der Presbyter als ein selbst vom Geiste Gottes inspirirter heiliger Mann Gottes die Stelle ebenso frei zu seinem contextlichen Behufe umbilden, als nur immer der Apostel selber dies hätte thun können*).

Ueber den Gedanken selbst ist nichts mehr zu erinnern, da derselbe schon bei 1 Joh. 2, 23 seine Erklärung gefunden hat. Was die Worte betrifft, so ist der Genitiv $\tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ bei der $\delta\iota\delta\alpha\chi\eta$ nicht genitivus subjecti (Huther, Düsterdiebst), sondern wie aus dem Verhältniß zu 1 Joh. 2, 23 hervorgeht, genitivus objecti

*) Man darf daher diese Freiheit der Behandlung ja nicht etwa als einen Beweis für die apostolische Abfassung beibringen. — Andererseits sind diese sichtlichen Hinweisungen auf 1 Joh. an sich natürlich auch noch keine Beweise gegen die apostolische Abfassung. Nur mittelbar sind sie letzteres; insofern wir es nämlich hier mit Citaten zu thun haben, fällt die vermeintliche stilistische Aehnlichkeit zwischen 1 und 2 Joh. hinweg. Nicht wo er von sich aus redet, sondern nur wo er auf Stellen aus 1 Joh. Bezug nimmt, braucht der Autor von 2 Joh. specifisch johanneische Ausdrücke und Wendungen.

(Bengel, J. Lange, Rüdke, Sander u. a.). — Was nun jenes προάγων betrifft, welches dem καὶ μὴ μένων vorangestellt ist, so heißt προάγειν an sich praecedere, vorwärtsgehen, fortschreiten, findet aber hier eben in dem μὴ μένων seine Erklärung. Wer in dem Sinne Fortschritte in der Erkenntniß macht, daß er nicht in der Lehre von Christo bleibt, der hat Gott nicht. Unverkennbar ist hier die (von Luther mit Recht behauptete, von Düsterdieck geleugnete) Rücksicht auf das Vorgeben der Gnostiker, daß ihre Lehre einen Fortschritt in der Erkenntniß constituire. Es gibt einen Fortschritt (will der Presbyter sagen) wobei der gelegte Grund verlassen wird, und ein solcher Fortschritt ist Abfall. In allem (wahren) Fortschritt der Erkenntniß muß ein Stehenbleiben auf der unveränderlichen Wurzel der Erkenntniß stattfinden.

Vers 10—11 baut der Presbyter auf das V. 7—9 gesagte eine rein praktische Ermahnung. Εἴ τις wird gesetzt und nicht εἰάν τις, weil hier nicht zwei Fälle einander entgegenstehen, von denen es sich zeigen wird, ob der eine oder andere eintreten werde (ob ein solcher τις kommen oder nicht kommen werde), sondern weil ein Vorkommniß einfach als möglicherweise eintretend gedacht und für den Fall dieses Eintritts eine Verhaltensregel gegeben wird. Es heißt nicht: „falls einer kommt“ κ., sondern „wenn (= dann wann, wann immer, so oft als) einer kommt“; εἰάν entspricht dem norwegischen hvis, εἰ dem norwegischen naar. Nur darf man nicht (wie Düsterdieck thut) vergessen, daß der Apostel Johannes auch in solchen Fällen εἰάν setzt, vgl. 1 Joh. 5, 15 und 16 (siehe oben zu der Stelle), und insofern bildet unser εἴ τις allerdings einen der Fälle, wo der Stil von 2 und 3 Joh. von dem Stil von 1 Joh. sich unterscheidet.

„Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt“; οὐ gehört eng mit dem Begriffe φέρει zusammen, nicht mit εἰ; der Sinn ist nicht: „wenn nicht einer diese Lehre bringt“, sondern „wenn einer diese Lehre nicht bringt = leugnet“, daher steht nicht μὴ, sondern οὐ. Φέρειν bezeichnet zunächst nur das „bei sich tragen“, was dann freilich ein „Vortragen“ zur Folge hat. Das ἐρχεσθαι πρὸς erklärt sich aus der Mahnung μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν; - es ist der Fall gemeint, daß

einer der V. 7 erwähnten Irrlehrer die Gastfreundschaft des Hauses in Anspruch nehme; dies setzt aber ein bereits vorhandenes persönliches Umgangs- und Freundschaftsverhältniß voraus. Man ersieht deshalb aus dieser Mahnung, sowie aus der folgenden καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε, daß in dem Familienkreise der Syria gerade nach dieser Seite hin war gesehlt worden. — Und wie oft wird heute noch in dieser Weise gesehlt, und wie Noth thut heute noch diese Erinnerung des Presbyters! Unter denen, welche wirklich christlichen Glauben und christliche Erkenntniß haben, gibt es allezeit so manche, die aus verborgener Eitelkeit die Großartigen spielen wollen, und sich — beides auf die Festigkeit ihres Glaubens und auf die Weitherzigkeit ihres Standpunktes etwas zu gute thun, indem sie den persönlichen Umgang mit notorischen Gegnern des christlichen Glaubens nicht scheuen; sie stehen ja so sicher gegründet, daß sie dies ohne Bangen vor dem Verführtwerden wagen dürfen! sie stehen ja geistig so hoch, haben einen so weiten freien Blick, daß sie bezw. befähigt sind! und so kokettiren sie wohl gar vor Anderen mit dieser ihrer Großartigkeit, und sonnen sich in dem Gefühle einer solchen „interessanten“ Umgangs. Aber — das ist ein feldengefährlicher Wahn. Ein Christ könnte nur zu dem einen Zweck mit Leugnern Christi umgehen, um diese zu bekehren; sobald er darin sich abgewiesen sieht, hat er mit ihnen nichts mehr zu schaffen. Ein Compromiß, sie in ihrer Weise denken zu lassen, und den persönlichen geselligen Umgang mit ihnen dennoch fortzusetzen, ist vom Uebel, ist eine Verleugnung des Herrn, welcher sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt wissen will; und die welche sich so sicher dünken, nehmen sicher Schaden an ihrem eigenen Glauben; denn indem sie sich gleichgültig in Bezug auf das Bekenntniß des im Fleisch erschienenen stellen, werden sie gleichgültig, verlieren sie die ἀκμὴ ihrer ὁμολογία; es ist ja nicht die rettende Sünderliebe, sondern die Eitelkeit, die sie im Umgang mit den starken Geistern ihr Gefallen finden läßt: diese Eitelkeit ist ein Stein, den der Feind im Brett hat; ihr inneres Herz ist dem Herrn bereits entfremdet, so kann es nicht fehlen, daß durch diese Bresche der Einfluß der Irrlehrer allmählich tiefer eindringt, sie mehr und mehr innerlich gleichgültig gegen die διδασχὴ τοῦ Χριστοῦ werden, mehr und mehr die

gegnerische Lehre als „geistreich“ anerkennen und plausibel finden, denen, welche sie warnen, verlegt und gereizt entgentreten (Erkalten der ἀγάπη), bis sie am Ende unvermerkt in das feindliche Lager überlaufen. Hier heißt es daher: principis obsta. Der eitle und zwecklose gesellige Umgang mit solchen Leugnern muß abgebrochen werden. Und dies besagen auch die Worte: καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε. Die Bedeutung dieser Vorschrift wird von denjenigen verkannt, welche (wie Calov, Bengel, Rücke, de Wette, Luther, Düsterdieck u. a.) in gekünstelter Weise meinen, es werde nicht jeder Gruß, sondern nur die Anwendung des specifisch christlichen Brudergrußes solchen Irrlehrern gegenüber verboten; man dürfe ihnen wohl „guten Morgen“ sagen, nur aber ihnen nicht „Gnade, Erbarmen und Friede“ wünschen. Allein diese Erklärung ist erstlich sprachlich völlig unberechtigt, da χαίρειν λέγειν durchaus nicht den specifisch christlichen Friedens- und Brudergruß bezeichnet, sondern gerade recht die profan-griechische, aus dem Heidenthum stammende, mithin ganz allgemeine Bezeichnung des conventionellen Höflichkeitsgrusses ist (vgl. Odyssee 24, 402; 11, 248; 13, 229; Ilias 9, 197; Pindar Pythica 2, 57 u. v. a. χαίρειν war auch der stehende Eingangsgruß in der Ueberschrift heidnischer Briefe); und zweitens wird durch jene Erklärung der Ermahnung unseres Verses alles Mark ausgesogen und die Knochen ausgelöst! Mit einem solchen Irrlehrer soll der Christ nicht auf dem Fuß eines Bekannten stehen (a Kapte, Grotius), sondern allen Umgang mit ihm abbrechen und noch besser: gar keinen anknüpfen. Dies und nicht weniger will der Presbyter, und zwar mit vollstem Rechte.

Den Grund gibt er Vers 11 an. Wer einen solchen Irrlehrer grüßt, d. h. persönliche Bekanntschaft und conventionellen Umgang mit ihm pflegt, der κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς; das heißt nicht: er wird mit-theilhaftig der Schuld seiner argen Werke, sondern: er nimmt Theil an seinen argen Werken selber, er wird in Folge jenes geselligen und persönlichen Umgangs alsbald in das arge Treiben des Irrlehrers mit hineingezogen. Wie? das ist oben schon gezeigt worden.

2. 12—13. Schluß. Echt griechisch gedacht (und dem

Stile des Apostels Johannes fremd) ist die Construction mit dem Participium, (welches hier als partic. imperfecti gebraucht ist). „Während ich euch viel zu schreiben hatte, wollte ich nicht mit Papier und Tinte (es schreiben), sondern hoffe bei euch zu sein und Mund zu Mund zu reden.“ Den Gegensatz zum Schreiben mittelst Papiers und Tinte bildet natürlich nicht ein „geistiges Schreiben“ (Baumgarten-Crusius), sondern das mündliche Reden, zu welchem er bald zu gelangen hofft. *Διὰ χάρτου καὶ μέλανος* bildet nur eine distinctere Bezeichnung des *γράφειν* überhaupt. Der Kern des Gedankens ist: „während ich euch noch viel zu schreiben hätte, will ich (dies viele) lieber nicht schreiben, sondern mündlich sagen“; die Betonung des Begriffes „schreiben“ wird nun durch die Worte *διὰ χάρτου κλ.* bewerkstelligt. Die „Incongruenz“, welche Dölsterdiedt in dieser Ausdrucksweise finden will, vermag ich nicht zu entdecken. — *Ἀλλὰ ἐλπίζω* ist durch B, G, J u. a. (gegen *ἐλπίζω γὰρ* A) verbürgt und auch logisch die passendere Lesart. Ebenso ist das (prägnant zu denken) *γενέσθαι* durch A, B Vulgata u. a. gegen die *Recepta* *ἔλθω* verbürgt, welche offenbar nur eine wegen des *πρὸς* vorgenommenen Correctur ist. („Zu euch hin sein“ = zu euch gekommen sein, bei euch sein.) *Στόμα πρὸς στόμα*, vom Reden, ähnlich wie *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (1 Cor. 13, 12) vom Sehen. Erstere Redensart findet sich LXX, 4 Mos. 12, 8; Jerem. 39 (32), 4. — *Χάρτης* ist das ägyptische Papier, und zwar wahrscheinlich das feinere (sogenannte „augusteische“); vgl. Hug, Einleitung I, 106.

Der Presbyter will also, was er weiter zu sagen hat, demnächst mündlich sagen. Sein Brief soll nur der vorhandenen Gefahr einstweilen einen Damm entgegensetzen, und zugleich sein persönliches Kommen ankündigen und demselben vorarbeiten. (Nimmermehr aber soll B. 12 eine Entschuldigung wegen der Kürze seines Briefes sein, wie Luther wähnt.)

In den Worten *ἵνα ἡ χαρὰ κλ.* spielt er wieder deutlich auf 1 Joh. 1, 4 an. Sein Besuch hat keinen andern Zweck, als eben jenen Seelenzustand bei Rhodia und den übrigen wieder herzustellen, zu welchem hinzuführen der Zweck des Apostels bei seiner Thätigkeit gewesen war. Das soll wieder erreicht werden, was der Apostel mit seinem Briefe hatte erreichen wollen. So spricht er mit diesen wenigen Worten in höchst be-

deutsamer Weise aus, daß sein Bestreben und seine Mahnung sich ja ganz und gar nur auf die Autorität des Apostels Johannes stütze.

Der Gruß V. 13 ist selbstverständlich. Die Schwesterkinder der Phrya müssen also zu Ephesus gelebt haben (die Schwester selber muß entweder anderswo gelebt haben, oder schon todt gewesen sein, da von ihr keine Grüße ausgerichtet werden). Auch dieser Gruß ist übrigens nicht praktisch bedeutungslos. Haben jene Schwesterkinder dem Presbyter Grüße an Phrya aufgetragen, so muß er ihnen gesagt haben, daß und wohl auch warum er an sie schreibe. (Wahrscheinlich ist, daß er gerade durch diese Schwesterkinder die Nachricht, wie es im Familienkreise der Phrya stehe, erhalten hatte.) So lag aber in der einfachen Erinnerung an diese nahen Verwandten zugleich ein paränetisches Moment. Auch diese Verwandten nehmen an den Sorgen und Bitten des Presbyters Theil. — Das ἀμὴν am Schluß von V. 13 ist entschieden unecht.

Der dritte Brief Johannis.

B. 1. Gruß. Der Gruß ist der gleiche, wie 2 Joh. 1, nur daß das in den Worten ἐν ἀληθείᾳ liegende Moment hier nicht näher ausgeführt wird, weil kein Anlaß dazu vorhanden war. Daß er in (der) Wahrheit liebe, sagt der Presbyter einem jeden; was das heiße, und wie sich diese Liebe von einer falschen fleischlichen Freundschaft mit Unwürdigen unterscheide, war u. der Kyria besonders zu sagen veranlaßt.

Was die Person des Gajus betrifft, so kommen im Neuen Testament drei Personen dieses Namens vor: a) Gajus zu Corinth, Röm. 16, 23; 1 Cor. 1, 15; b) Gajus aus Derbe, Apostelgesch. 20, 4 und c) Gajus aus Macedonien, Apostelgesch. 19, 29. Den unsrigen mit einem dieser drei für identisch zu halten, ist kein Grund vorhanden; er war ein vierter Mann dieses Namens. (Olshausen und die meisten.)

B. 2—4. Jeder der drei Abschnitte des Briefes beginnt mit der herzlichen Anrede ἀγαπητέ. Περὶ πάντων gehört zu εὐοδοῦσθαι (Lücke, de Wette u. a.) und περὶ steht in dem gleichen Sinne wie Matth. 4, 6; Marc. 1, 44 u. v. a. in Betreff, hinsichtlich. So bildet περὶ πάντων einen Gegensatz zu ἡ ψυχή. Der Presbyter wünscht dem Gajus, daß er in Betreff aller Dinge sich wohl befinden und gesund sein möge, wie seine Seele sich (bereits) wohlfinde. Ganz verkehrt ist es, wenn Beza, Wolf, Düsterdieck u. a. περὶ πάντων zu εὐχομαι ziehen, und περὶ die Bedeutung von πρὸ octroyiren, welche es zwar in Compositis, wie περιγύνομαι, nie aber, wenn es als selbständige

Präposition steht, hat*). Auch würde der Autor schwerlich den Gedanken ausgesprochen haben, daß er ihm „vor allem“ irdisches Wohlergehen wünsche.

Er wünscht ihm also, daß er sich in aller Beziehung wohl befinden und gesund sein möge, wie denn auch (καθώς wie 2 Joh. 4 und 6) seine Seele sich wohlbe findet (und gesund ist). Dies berechtigt noch nicht zu der Schlussfolgerung, daß Gajus körperlich krank gewesen sein müsse. Gerade das (richtig erklärte) περὶ πάντων gibt ja dem εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν eine ganz allgemeine Beziehung auf jegliche Art irdischen Wohlbefindens, obwohl durch den Zusatz von ὑγιαίνειν die Gesundheit allerdings besonders hervorgehoben wird. — Mit der Gesundheit der Seele ist natürlich die geistliche (nicht die natürlich psychische) Gesundheit des Seelenzustandes gemeint.

Der dritte Vers dient, wie das (nur in der Vulgata und einigen Minuscularvarianten ausgelassene) γὰρ zeigt, zur Erklärung, worin die Seelengesundheit des Gajos sich erwiesen, woran der Autor dieselbe wahrgenommen habe. Ἐχάρην λαόν wie 2 Joh. 4. — Μαρτυρεῖν τινα für eine Sache Zeugniß ablegen, B. 6 und Ev. Joh. 5, 33; 18, 17. Der Genitiv σου hängt von τῇ ἀληθείᾳ ab. Was mit der ἀληθείᾳ gemeint sei, erhellt aus dem Zusatze καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. Das καθὼς dient jedoch nicht zur Beschreibung, sodaß der Satz mit καθὼς sich als eine Art explicativer Apposition zu τῇ ἀληθείᾳ verhielte: „sie gaben Zeugniß von deiner Wahrheit, nämlich (sie gaben Zeugniß) wie du in (der) Wahrheit wandelst.“ Sondern καθὼς steht, wie 2 Joh. 4 und 6; 3 Joh. 2 im bestätigenden Sinn: „wie du denn (in der That) in der Wahrheit wandelst. Ueber den Begriff des περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ siehe oben zu 2 Joh. 4. — Wer diese ἀδελφοί gewesen, siehe unten zu B. 5 fg.

Der allgemeine Gedanke B. 4 — zur Erklärung, Bestätigung und Steigerung des ἐχάρην λαόν dienend — bedarf keiner Erklärung. In sprachlicher Beziehung ist zu bemerken, daß Comparative, wie μαιζότερος, in der classischen wie in der neutestamentlichen (Eph. 3, 8) Sprache vorkommen; sodann, daß

*) Auch περὶ πολλοῦ, περὶ ὀλίγου ποιεῖσθαι heißt ja nicht „mehr als viel — mehr als wenig schätzen.“

τούτων (gut beglaubigt gegen die erleichternde Minuscularvariante ταύτης) als Genitiv des Neutrum ταῦτα zu fassen ist, von welchem Neutralbegriff dann der erklärende Satz ἵνα κλ. abhängt. „Ich habe keine größere Freude, als dies, daß ich hören möge, daß meine Kinder in (der) Wahrheit wandeln“ = es gibt für mich keine größere Freude als dies u. s. w. Das ἵνα involvirt den Begriff des Wunsches. (Streng logisch müßte εἰ oder ἐν stehen.) — Τέκνα μου konnte recht wohl auch der Presbyter Johannes seine Gemeindeglieder, namentlich jüngere, nennen. Nach Papias (Eus. 3, 39) war auch er noch ein persönlicher Jünger Jesu gewesen, mithin damals ebenfalls schon hoch bei Jahren.

B. 5—10. Nach der allgemeinen lobenden Anerkennung kommt nun der Autor näher auf den Gegenstand, der ihn zum Schreiben veranlaßt hat, zu sprechen. Ueber ἀγαπητέ siehe oben zu B. 2. — Πιστὸν ποιεῖς ὁ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους; ἐργάσῃ ist durch B, C, G, J gegen ἐργάζῃ (A) gesichert, ebenso τοῦτο durch A, B, C, Vulgata u. gegen die Recepta εἰς, (G, C.) — Πιστὸν ποιεῖς heißt wörtl. „du thust etwas eines πιστὸς ἀνὴρ würdiges“ (Beza, Carpzov, Rücke, Düsterdieck u. v. a.) noch „du thust etwas der Erwartung entsprechendes“ (Bengel, Luther), noch heißt πιστὸν „treulich“ (de Wette: „treu handelst du in allem, was du“ u. s. w.). Sondern πιστὸν ποιεῖν ist im wesentlichen identisch mit der classischen Redensart πιστὸν ποιεῖσθαι (med.) wo πιστὸν als substantivisches Neutrum = πίστις zu fassen ist (siehe Passow). Die usuelle Bedeutung der Redensart ist: „ein Unterpfand der Treue, eine Bürgschaft geben.“ — Ὁ ἐὰν = ὁ ἄν. Καὶ τοῦτο wie Phil. 1, 28; Ephes. 2, 8; 1 Cor. 6, 6. — „Du gibst eine Bürgschaft deiner treuen Gesinnung in allem, was du immer gethan hast gegen die Brüder und zwar überdies gegen Fremde.“ Τοὺς ἀδελφούς schreibt der Verfasser, weil er schon B. 3 von ihnen gesprochen hatte. Ξένοι waren sie im Verhältniß zu Gajus, weil sie nicht in dessen Wohnort und Gemeinde zu Hause waren, sondern als Reisende dorthin gekommen waren. Und so hatte er seine Treue nicht nur durch allgemeine Freundlichkeit, sondern durch gastfreundliche Aufnahme an den Tag gelegt. Daher das steigernde καὶ τοῦτο.

Sein Benehmen gegen sie wird näher beschrieben B. 6: Οὐ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας. Daß sie Zeugniß von ihm abgelegt, war schon B. 3 erzählt; doch war dort das allgemeinere gesagt, daß sie für seinen Wandel in der Wahrheit Zeugniß abgelegt haben, hier das speciellere, daß sie für seine Liebe, die er ihnen bewiesen, Zeugniß abgelegt haben. Ἐνώπιον ἐκκλησίας hängt von ἐμαρτύρησαν, nicht von ἀγάπη ab. Unter der ἐκκλησία ist natürlich die ephesinische Gemeinde zu verstehen.

Worin diese Liebeserweise bestanden haben, wird in den folgenden Worten gesagt: οὐς καλῶς ἐποίησας προπέμψας ἀξίως τοῦ Ἰσοῦ. Die Lesart schwankt. Die Recepta liest ποίσεις προπέμψας, wo aber das Futurum und das part. aor. nicht zu einander zu passen scheinen. Codex C liest ποίσας προπέμψας, einige Minuskeln ποιεῖς προπέμψας. Schon Luther und Grotius conjecturirten ἐποίησας, woraus sich die Entstehung der Lesart in Codex C dann erklären läßt. Die Lesart ποίσεις konnte leicht entstehen aus dem Mißverständniß, daß hier eine Ermahnung für die Zukunft beigelegt werden solle („du wirst wohl thun, wenn du sie auf eine Gottes würdige Weise beschenkt entlassen wirst“). Auch die neuern Ausleger, der Recepta folgend, fassen die Worte als Mahnung für die Zukunft. Sie setzen dabei voraus, jene ἀδελφοί seien, und zwar als Heidenbelehrer, von irgend einem fremden entlegenen Orte her in den Wohnort des Gajus gekommen, hätten bei ihm gastliche Aufnahme gefunden, seien dann nach Ephesus gekommen, und stünden nun im Begriff, nach Hause zu reisen und zwar auf der Heimreise wieder den Wohnort des Gajus zu berühren. Allein man kann sich doch kaum etwas wunderlicheres denken, als daß Glieder irgend einer fremden, fernen Gemeinde, wenn sie Heiden befehren wollte, sich gerade nach Ephesus und Umgegend sollten begeben haben, wo bereits ein Centralpunkt des Christenthums war, und wo ihr Dienst völlig überflüssig war. Da nun vollends unten B. 10 gerade so, wie B. 5, wieder οἱ ἀδελφοί mit dem bestimmten Artikel als die bereits bekannten auftreten, so ist nicht daran zu zweifeln, daß man unter ihnen nicht Heidenbelehrer aus einer fernen Gemeinde zu verstehen hat, sondern jene ephesinischen Gemeindeglieder, welche der Presbyter zu

Diotrephes geschickt hatte, und welche, von Diotrephes und seinen christlichen Ortsgenossen zurückgestoßen, sich, weil sie die Gastfreundschaft von Heiden nicht in Anspruch nehmen wollten (B. 7), an den Wohnort des Gajos gewendet und bei diesem gastliche Aufnahme gefunden hatten. Diese waren nun nach Ephesus zurückgekommen, und hatten Zeugniß abgelegt, wie Gajos — ungleich dem Diotrephes — „in der Wahrheit wandele“, und welche Liebe er ihnen bewiesen. — Wie diese selben Brüder nun aber noch einmal sollten zu Gajos geschickt worden sein, dies ist nicht abzusehen.

Eine Ermahnung zu künftiger Gastfreundschaft werden deshalb die Worte οὕς καλῶς κα. in keinem Falle enthalten können. Will man nicht mit Luther und Grotius ἐποίησας conjecturiren, so müßte man das Futurum ποιήσεις schon um des dabei stehenden part. aor. willen, nicht im Sinne einer Insinuation fassen, sondern annehmen, daß es ähnlich gebraucht sei, wie Luc. 1, 37 „οὐκ ἄδυνατήσεται παρὰ τοῦ Θεοῦ πᾶν ῥῆμα“ es wird wohl bei Gott kein Ding unmöglich sein, 1 Cor. 13, 2 τὶ ποιήσουσι κα. „was werden die wohl thun“ 2c.; das Futurum würde hier nicht den künftigen Zeitpunkt, sondern, ganz wie das deutsche Futurum, die Wahrscheinlichkeit und Plausibilität, die sogenannte attische Vermuthung, ausdrücken. „Es wird wohl recht und lobenswerth sein, daß du sie auf würdige Weise entsendest hast.“ Es wäre also ποιήσεις nur eine urbane Form für ποιεῖς oder ἐποιεῖς. Indessen will doch, auch so gefaßt, das Futurum grammatisch nicht zum part. aor. passen. Besser liest man daher ἐποίησας. Wie leicht war es möglich, daß die Lesart ποιήσεις durch Schreibfehler und Mißverständnis aus einem ursprünglichen ἐποίησας entstanden ist — ein Mißverständnis, zu welchem B. 8 so leicht veranlassen konnte*).

Προπέμπειν, weiter senden, ist der Terminus für das vor-

*) Vor allem konnte nach dem vorangehenden C das E leicht aus Versehen ausfallen, und so die Lesart ποιήσας (cod. C) entstehen. Da nun die zwei Participia neben einander ohne Verbum finitum keinen Sinn gaben, so konnte man um so leichter darauf verfallen, ποιήσας in ποιεῖς (Recepta) umzucorrigiren, als man in B. 8 eine Mahnung für die Zukunft zu finden glaubte.

sorgende Entlassen eines Gastes, dem man mit dem nöthigen zur Weiterreise versieht (Tit. 3, 13; Röm. 15, 24; 1 Cor. 16, 6 und 11). Ἀξίως τοῦ Θεοῦ findet seine Erklärung in Vers 7.

ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον, scil. τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ (Schlichting, Bengel, Mayer), nicht τοῦ Χριστοῦ (Grotius, Rücke, Luther, Sander, Düsterdieck), was in diesem Context, wo unmittelbar τοῦ Θεοῦ vorausgeht, gekünstelt erscheint. Der Ausdruck — mag man nun Θεοῦ oder Χριστοῦ ergänzen — bezeichnet allgemein dies, daß sie nicht in eigenen Angelegenheiten und irdischen Interessen, sondern im Interesse des Reiches Gottes ihre Reise gemacht haben. Der Ausdruck, an sich betrachtet, würde daher erlauben, an ein Ausziehen zur Heidenbekehrung (Luther, Düsterdieck u. a.) oder an eine Flucht in Verfolgung (wo man dann mit Beza, Bengel, Carpzov, Olshausen ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν naturwidrig von ἐξῆλθον abhängen lassen muß) zu denken; er nöthigt aber in keiner Weise zu dieser Annahme, und der Context des ganzen Briefes spricht dagegen. Denn aus V. 10 geht hervor, daß „die Brüder“, von denen von V. 3 an durch den ganzen Brief die Rede ist, vom Verfasser an den Diotrophes mit einem Briefe abgesandt waren, und ihnen dort gastliche Aufnahme verweigert worden war. So gewinnen auch die Worte μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν einen bestimmten Sinn. Bei den Christen am Wohnort des Diotrophes fanden sie keine gastliche Aufnahme; die Gastfreundschaft der dortigen Heiden in Anspruch nehmen, das wollten sie nicht; so wandten sie sich an den (nahegelegenen) Wohnort des Gajus. Und so war nun, was Gajus an ihnen that, ἀξίως τοῦ Θεοῦ gethan, d. h. so, wie es des Gottes, in dessen Dienst sie die Reise gemacht, und zu dessen Ehre sie die Einkehr bei Heiden verschmäht hatten, würdig war.

Hier wird aber nun vollends klar, daß die Worte οὐκ καλῶς κλ. V. 6 keine Ermahnung für die Zukunft enthalten können, sondern sich auf geschenes beziehen müssen. Denn was V. 7 zur Erklärung des ἀξίως τοῦ Θεοῦ gesagt wird, sind vergangene Begebenheiten.

Vers 8 spricht der Verfasser den allgemeinen Grundsatz aus: „wir sind schuldig, solche aufzunehmen“, um das

Benahmen des Diotrophes, der sie nicht aufnahm als ein verschuldetes, unrechtes, diesem ὀφείλομεν zuwiderlaufendes darzustellen. Indem man diese Uebergangsstellung von V. 8 zwischen dem Lob des Gajos V. 5—7 und dem Tadel des Diotrophes V. 9—10 übersah, meinte man, V. 8 enthalte ein Insinuation für Gajos, und corrigirte daher V. 6 das aus einem ursprünglichen ἐποίησας aus Versehen entstandene ποιήσας in ποιήσεις um.

Wir (allgemein: alle Christen) sind schuldig, solche Personen (von solcher Gesinnung, wie diese nach V. 7 sich thatsächlich erwiesen haben) aufzunehmen, damit wir Mitarbeiter für die Wahrheit werden. Ὑπολαμβάνειν, im Neuen Testament nur hier, heißt im Profangriechischen sowohl aufnehmen als unterstützen. Hier entscheidet der Context für die erstere Bedeutung. Συνεργοὶ (vgl. 1 Thess. 3, 2; 2 Cor. 8, 21; Col. 4, 11) γίνεσθαι τῇ ἀλήθειᾳ könnte, an sich betrachtet, auch von einer Mitarbeiterschaft im Dienste der Heidenbekehrung verstanden werden, wenn im Contexte hiervon die Rede wäre. An sich heißt es nur: ein Mitarbeiter der τοιοῦτοι für die ἀλήθεια werden; und dem Contexte nach waren jene ἀδελφοὶ in der Weise im Dienste der ἀλήθεια thätig, daß sie einen Brief und mündliche Mahnungen an Diotrophes brachten, um das drohende Schisma (vgl. oben die Einleitung) zu verhüten.

Vers 9. Ohne allen Abschnitt und Einschnitt fährt der Verfasser fort ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ ἀλλ' κλ. Daß nun von V. 9 an plötzlich von einer ganz anderen Angelegenheit, als im bisherigen die Rede sein sollte, ist eine verzweifelte Annahme.

Während unter der ἐκκλησίᾳ oben V. 6 dem Contexte nach die ephesinische Gemeinde zu verstehen war, ist hier, wie sich aus dem ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων κλ. und dem ἔγραψα ergibt, die Gemeinde, welcher Diotrophes angehörte, zu verstehen. Und da dieselbe schlecht hin nur „die Gemeinde“ genannt wird, so darf man hieraus, sowie aus dem Umstande, daß jene ἀδελφοὶ, von Diotrophes abgewiesen, sich (also noch an dem gleichen ein Tag oder Abend) zu Gajos hatten begeben können, wonach also Gajos in der Nähe von Diotrophes gewohnt haben muß — schließen, daß auch Gajos ein Glied der nämlichen Gemeinde war. (Siehe Einleitung.)

Ἐγραψά τι lesen A, B, C. Damit will aber der Verfasser seinen Brief nicht, wie Düsterdiedt seltsamerweise muthmaßt, als einen „unbedeutenden“ (!) bezeichnen, dessen „Erfolglosigkeit“ er gleich selber vorausgesehen habe. Weit eher kann man dies τι für eine recht bedeutungsvolle Apostrope halten. „Ich hatte der Gemeinde etwas geschrieben“, etwas, was, wenn es ihr vorgelesen worden wäre, seinen Eindruck nicht verfehlt haben würde; „aber Diotrophes, der unter ihnen der erste sein will“ (siehe Einleitung) „nimmt uns nicht auf.“ Welche Handlungsweise des Diotrophes mittelst der Worte οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς bezeichnet werden solle, erklärt sich 1) durch den Gegensatz, in den es mittelst ἀλλὰ zu Ἐγραψά τι gestellt ist, (ein Nicht=annehmen des Briefes) und 2) durch V. 10 (ein Abweisen der den Brief überbringenden ἀδελφοί). Indem Diotrophes den Brief nicht annimmt und den Ueberbringern selbst die Gastfreundschaft versagt, nimmt er ἡμᾶς — den Presbyter Johannes selbst sammt dessen Abgesandten — nicht auf. — Dem ἐπιδέχσθαι die vage Bedeutung „gelten lassen“ (Lücke, de Wette) zu geben, heißt den durch V. 10 bestimmten Sinn des Wortes verflachen.

Diotrophes will also von demjenigen Mitglied des ephesinischen Presbyteriums, welchem seine (junge, werdende) Gemeinde bisher untergeordnet war, keine Weisungen mehr annehmen, sondern er will diese Gemeinde regieren; sie soll unter seiner Direction sich als selbständige Gemeinde hinstellen.

V. 9 erinnert der Verfasser in ganz kurzen Worten an etwas, was demselben durch eben jene ἀδελφοί, die, von Diotrophes abgewiesen, bei ihm Aufnahme gefunden hatten, ohne allen Zweifel schon genauer erzählt worden war. Der Verfasser berührt aber gleichwohl diese Vorgänge, um dem Gajos kundzutun, in welchem Lichte ihm (dem Presbyter) dieselben erscheinen, um ihm die unverantwortliche Schändlichkeit des Treibens des Diotrophes darzustellen. In dem Worte φιλοπρωτεύειν entlarvt er dessen sündlichen Beweggrund, mit den Worten οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς bringt er dem Gajos zum Bewußtsein, wie Diotrophes sich nicht etwa nur gegen jene ἀδελφοί, sondern damit gegen ihn selber aufgelehnt habe. Beides sagt er, damit Gajos sich desto gewisser davor hüte,

sich von Diotrophes in jenes schismatische Treiben hineinlocken zu lassen.

Zu demselben Zwecke sagt er ihm Vers 10, daß er ver-
habe, selbst zu kommen, und den Diotrophes nach all seinem
Thun zu entlarven. Daher beschreibt er nun die einzelnen Seiten
seines Treibens. Ὑπομνήσω darf man nicht (mit Luth., Lütz,
Guther, Düsterdieck) durch puniam, arguam übersetzen, wenn
man nicht die ganze Feinheit des Ausdrucks zerstören will. Es
ist großartig, daß das bloße Erinnern an das, was Diotrophes
gethan, schon genügt, ihn zu vernichten. Φλυαρέω ist ein
verächtlicher Ausdruck; es heißt nicht „verleumbden“, λοιδορεῖν,
sondern (nach Eusthatus zu Ilias 21, 361): τὸ ἐν οὐ δέοντι
λόγους προίέναι, „nichtiges reden, „plaudern“, wie Luther es
meisterhaft wiedergibt. Hier steht es mit dem Objectsaccusativ =
„über jemanden plaudern, jemanden verplaudern.“ In dem
Zusatz λόγοις πονηροῖς liegt die Bosheit, in dem φλυαρεῖν die
armselfige Nichtigkeit der Reden, welche Diotrophes wider den
Presbyter führt.

Die folgenden Worte bedürfen keiner Erläuterung; über die
Sache vgl. oben die Einleitung. Τοὺς ἀδελφοὺς ganz wie R. 3;
„die Brüder“, die oben erwähnten. Ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει
ist von der Excommunication zu verstehen, mit welcher Diotrophes
diejenigen bedrohte, welche jene ἀδελφοί ihrerseits gastlich auf-
zunehmen bereit gewesen wären, und sie so davon abhielt und
daran verhinderte. — Um das äußerste, ein Schisma innerhalb
der Gemeinde selber, zu verhüten, gaben jene momentan nach. —
Daß aber an Einzelnen, die sich nicht sofort fügten, die Ex-
communication wirklich zum Vollzug kam, scheint aus dem ka-
gorischen ἐκβάλλει hervorzugehen. Vgl. auch unten zu V. 12.

V. 11—12 folgt nun die Hauptmahnung, die den Zweck
des ganzen Briefes enthält. Gajus soll nicht das V. 9—10
geschilderte κακὸν (die Bosheit des Diotrophes und die Schwach-
heit derer, die sich durch ihn terrorisiren ließen) nachahmen,
sich nicht etwa auch verleiten lassen, zu der Partei des Diotrophes
überzugehen; sondern er soll das, was gut ist, nachahmen. Und
als Vorbild des ἀγαθοῦ wird ihm V. 12 Demetrius hingestellt
(Düsterdieck), welcher hiernach unmöglich ein ephesinisches Ge-
meindeglied und Ueberbringer des Briefes (wie Luther wähnt)

gewesen sein kann, sondern ein dem Diotrophes festen Widerstand leistender Mann in der Gemeinde des Diotrophes gewesen sein muß.

Bevor jedoch Gajos auf das Beispiel dieses Demetrius hingewiesen wird, begründet der Verfasser seine Mahnung μεμῶν καὶ erst noch durch den allgemeinen Satz ὁ ἀγαθὸς ποιεῖ καὶ, welcher eine unverkennbare Anspielung auf 1 Joh. 3, 6 enthält. Der Gedanke ist dort derselbe; daß, wer ein τέκνον θεοῦ ist, nicht Sünde thut, sondern sich heiligt (mithin, wer das Gute thut, sich als ἐκ θεοῦ ὢν erweist) wer hingegen sündigt, οὐχ ἑσπράκειν αὐτόν. Dem Contexte gemäß, nämlich im Anschluß an das vorangehende τὸ κακὸν . . . τὸ ἀγαθὸν braucht aber der Presbyter hier die Wörter ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν. Er behandelt also die Stelle 1 Joh. 3, 6 ganz in der Weise, wie er in 2 Joh. die einzelnen Stellen aus dem apostolischen Briefe behandelt hat.

Vers 12. „Dem Demetrius ist (gutes) Zeugniß gegeben von allen“ (nämlich allen jenen ἀδελφοῖς B. 3, 5, 10) „und von der Wahrheit selber.“ Was soll dies nun heißen? Die Wahrheit im objectiven Sinn, die christliche Lehre, kann nicht gemeint sein. Luther meint: „das gute Zeugniß der πάντες solle als ein nicht in ihrem menschlichen Urtheil begründetes, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden ἀλήθεια begründetes hingestellt werden“; und Düsterdieck stimmt dem bei. Allein αὐτῇ ἡ ἀλήθεια im Gegensatz zu den πάντες kann unmöglich die in dem Zeugniß der πάντες sich ausgesprochen habende Wahrheit sein. Baumgarten-Crusius denkt an die Wahrheit des Christenthums, welcher Demetrius früher Erfolge verschafft habe — allein seine etwaige frühere Missionsthätigkeit kann nicht über sein jetziges Verhalten Zeugniß ablegen — abgesehen von der Härte der Metonymie, welche bei dieser Erklärung angenommen werden müßte. Lücke erklärt: die Wahrheit selber würde ihm Zeugniß geben, wenn sie befragt würde (soll heißen: wenn sie reden könnte). Beausobre, Grotius u. a. denken an die in dem Leben des Demetrius sich als eine Kraft und Macht erweisende Wahrheit. Dies ist das einzig richtige; nur hat man nicht an die in seinem Leben überhaupt sich erwiesen habende ἀλήθεια zu denken, sondern an die Wahrheit,

welche sich in diesen Tagen, in dem Handel gegen Diotrophes, in ihm kräftig erwiesen hat — ohne Zweifel darin, daß er um der Sache der ἀλήθεια willen in diesem Handel ernste Mißhandlung oder Leiden (vielleicht eben die B. 10 erwähnte Excommunication) hat über sich ergehen lassen. So konnte gesagt werden: Die Wahrheit (ἐν ᾗ περιπατεῖ vgl. B. 4) gibt selber Zeugniß für ihn.

Endlich fügt der Presbyter noch sein eignes Zeugniß für ihn bei, und hat nicht nöthig zu expliciren, worauf dasselbe begründet sei, sondern darf hier getrost mit einem „αὐτὸς ἔφα“ hintreten, indem er schreibt καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστι.

B. 13—15. Schluß. Der Gedanke von B. 13—14 ist dem von 2 Joh. 12 völlig gleich, nur der Ausdruck in Kleinigkeiten abweichend. Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, so lesen A, B, C u. a. gegen die durch G, J schlecht beglaubigte, einer Conformirung mit 2 Joh. 12 ihren Ursprung dankende Recens. γράφειν. Umgekehrt findet sich neben der richtigen, durch B, C u. a. beglaubigten Recens. οὐδέλω die ebenfalls aus einer solchen Conformirung entstandene Variante οὐκ ἐβουλήθη in Codex A. Am Schlusse des Verses ist σοι γράφειν (B, C) zu lesen.

Der Unterschied gegen 2 Joh. 12 liegt also darin, erstlich daß der Verfasser nicht die Participialconstruction (πολλὰ ἔχων ... οὐκ ἐβουλήθη) anwendet, sondern zwei Sätze (εἶχον, ... ἀλλ' οὐδέλω) einander gegenüberstellt, daher er denn zweitens εἶχον in's Imperfectum stellt (vgl. Apostelgesch. 25, 22; Röm. 9, 3) und demgemäß den inf. aor. γράψαι setzt, drittens bei οὐδέλω das Verbum γράφειν wiederholen muß, und viertens den Satz ἐλπίζω κλ. mit δέ anfügt. (Ἄλλὰ würde hier nicht gepaßt haben, eher γὰρ, was aber kein Codex hier liest.) Dies δέ hat den Sinn von „dagegen.“ („Dagegen hoffe ich nun aber.“)

Der Gedanke selber findet theils in dem zu 2 Joh. 12, theils in dem in der Einleitung bemerkten seine Erläuterung. — Bei εἶχον vermißt Luther mit Unrecht ein ἄν. Εἶχον ἄν würde heißen: „ich hätte dir viel zu schreiben gehabt (scil. wenn nicht ...)“; der Verfasser will aber sagen: „ich hatte dir (wirklich) viel zu schreiben, aber ...“.

Der Schlußgruß B. 14 beginnt mit dem specifisch christlichen Wunsche des Friedens (statt des profanen εἰρήνη), womit Gal. 6, 16; Eph. 6, 23; 1 Petr. 5, 14; 2 Thess. 3, 16 u. a. auch 2 Joh. 3 zu vergleichen ist. Dann sendet der Verfasser dem Gajos Grüße von den Freunden, und trägt ihm auf, τοὺς φίλους κατ' ὄνομα, jeden einzeln, zu grüßen, welcher letztere Auftrag ebenso, wie der Ausdruck φίλοι („Freunde“ im Gegensatz zum Gegner) aus den in der Gemeinde des Gajos und Diotrophes vorhandenen Verhältnissen seine Erklärung findet. Gajos soll diejenigen, welche von dem Schisma und Treiben des Diotrophes sich fern gehalten haben und treu geblieben sind, jeden einzeln vom Presbyter grüßen, und somit in ihrer Treue befestigen.

Uebersetzung der beiden Briefe des Presbyter Johannes.

I.

Der Presbyter an Kyria, die erwählte, und ihre Kinder, welche ich liebe in Wahrheit, und nicht ich allein, sondern alle, welche die Wahrheit erkannt haben, um der Wahrheit willen, die in uns wohnt; und sie wird mit uns sein in Ewigkeit. Es wird sein mit euch Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und von Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

Ich habe mich sehr gefreut, daß ich unter deinen Kindern solche gefunden habe, welche in (der) Wahrheit wandeln, wie wir denn ein Gebot empfangen haben vom Vater. Und nun bitte ich dich, Kyria (nicht als dir ein neues Gebot schreibend, sondern das, welches wir von Anfang hatten), daß wir einander lieben. Und dies ist die Liebe, daß wir wandeln nach seinen Geboten; dies ist sein Gebot, wie ihr denn von Anfang gehört habt, daß ihr in ihr wandeln sollt. — Denn „viele Verführer sind in die Welt hereingekommen, die nicht bekennen Jesum Christum als im Fleische erschienenen.“ „Dieser ist der Ver-

fährer und der Widerchrist.“ Habet Acht auf euch, daß ihr nicht verlieret, was wir gewirkt haben, sondern vollen Lohn davontraget. Jeder, der da fortschreitet und nicht bleibt in der Lehre Christi, hat Gott nicht; wer in der Lehre bleibt, dieser hat sowohl den Vater als den Sohn. Wenn jemand zu euch kommt, und diese Lehre nicht (bei sich) trägt, den nehmet nicht auf in's Haus, und grüßet ihn nicht. Denn wer ihn grüßt, wird theilhaftig seiner argen Werke.

Da ich vieles dir zu schreiben hätte, habe ich es nicht mit Papier und Tinte (schreiben) wollen, sondern hoffe bei euch zu sein und von Mund zu Mund zu reden, „auf daß eure Freude eine vollendete sei“. Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der erwählten.

II.

Der Presbyter an Gajos, den geliebten, welchen ich liebe in (der) Wahrheit.

Geliebter, daß du in aller Hinsicht dich wohlbefindest und gesund seiest, wünsche ich, wie denn deine Seele sich wohlbefindet. Ich habe mich nämlich sehr gefreut, als Brüder kamen und von deiner Wahrheit Zeugniß gaben, wie du denn in (der) Wahrheit wandelst. Eine größere Freude habe ich nicht, als dies, daß ich hören möge, daß meine Kinder in der Wahrheit wandeln.

Geliebter, du gibst eine Bürgschaft deiner Treue in allem was du gegen die Brüder und zwar gegen Gäste gethan hast, welche deiner Liebe vor der Gemeinde Zeugniß gegeben haben und in Betreff deren du wohl gethan hast, daß du sie auf eine Gottes würdige Weise gastlich entsendest hast. Denn um des Namens willen zogen sie aus, und nahmen nichts an von den Heiden. Wir nun sind schuldig, solche aufzunehmen, auf daß wir Mitarbeiter für die Wahrheit werden. Ich habe etwas an die Gemeinde geschrieben, aber Diotrophes, welcher unter ihnen der Erste sein will, nimmt uns nicht auf. Darum, wenn ich komme, werde ich ihn erinnern an die Werke, die er thut, indem er in argen Worten wider uns plaudert, und hiermit sich nicht begnügend selbst die Brüder nicht aufnimmt, und die

welche (sie aufnehmen) wollten, verhindert und aus der Gemeinde wirfst.

Geliebter, ahme nicht dem Bösen nach, sondern dem Guten. Wer gutes thut, ist aus Gott; wer böses thut, hat Gott nicht gesehen. Dem Demetrius wird (gutes) Zeugniß gegeben von allen und von der Wahrheit selbst; aber auch wir zeugen (für ihn), und du weißt, daß unser Zeugniß wahr ist.

Ich hatte dir vieles zu schreiben; aber ich will nicht mit Tinte und Feder dir schreiben; dagegen hoffe ich, bald dich zu sehen, und von Mund zu Mund wollen wir reden. Friede sei mit dir! Es grüßen dich die Freunde. Grüße die Freunde, jeden mit Namen.

Schlußbetrachtung

über die katholischen Briefe.

Die Siebenzahl der entschieden nicht-paulinischen Briefe im neutestamentlichen Kanon — nämlich der Brief des Jakobus, die zwei petrinischen, die drei johanneischen und der des Judas — pflegen seit Eusebius (2, 23) unter dem Namen der „katholischen Briefe“ zusammengefaßt zu werden. Welchen Sinn man aber mit diesem Ausdruck verbunden habe, ist zweifelhaft, und läßt sich nur durch eine eingehendere Untersuchung bestimmen. Das Wort, von καθ' ὅλου abgeleitet, heißt an sich: generalis, allgemein; von einem Briefe ausgesagt, kann es entweder besagen wollen, daß der Brief von mehreren Verfassern gemeinsam geschrieben — oder daß er an mehrere Gemeinden gemeinsam gerichtet — oder endlich, daß er allgemein als kanonisch anerkannt sei. Man hat in der That den Ausdruck καθολικαὶ ἐπιστολαὶ in jeder dieser drei Bedeutungen verstehen wollen.

Die erste derselben erweist sich nun sogleich als unpassend. Würde nur von der ganzen Sammlung dieser sieben Briefe die Bezeichnung αἱ καθολικαὶ ἐπιστολαὶ vorkommen, so ließe sich allenfalls denken, man habe — im Gegensatze zu der von Einem Verfasser herrührenden Sammlung der paulinischen Briefe — diese Sammlung die der „katholischen“ genannt, weil sie (nämlich die Sammlung als solche, der Complex) nicht von Einem, sondern von einer Mehrheit von Verfassern herrührte. Indessen selbst dann würde der Ausdruck etwas sehr sonderbares und seltsames behalten; denn dieser Ausdruck würde ja immerhin auf eine gemeinsame Abfassung hinweisen, während sich doch

keineswegs jene Verfasser zur gemeinsamen Verabfassung einer einheitlichen Sammlung von Briefen als eines Ganzen vereinbart haben*), sondern jeder derselben seine Briefe für sich, zu besonderem Zwecke und auf besonderen Anlaß, geschrieben hat, und dieselben erst nach dem Tode der Verfasser in Eine Sammlung vereinigt wurden. Dazu kommt nun aber noch, daß gar nicht bloß die Sammlung dieser Briefe den Namen „katholisch“ trägt, sondern daß, wie wir hernach sehen werden, auch einzelne dieser Briefe, ein jeder für sich, als καθολικὴ ἐπιστολὴ bezeichnet werden. Man müßte hier höchstens annehmen, es sei der Name „katholisch“, nachdem er sich für die Sammlung als solche einmal festgesetzt hatte, nachher auch auf deren einzelne Bestandtheile übertragen worden (so daß καθολικὴ ἐπιστολὴ soviel hieße als: „ein zur Sammlung der καθολικαὶ ἐπιστολαὶ gehöriger Brief“). Allein dieser Annahme widerstrebt die Wirklichkeit und Geschichte. Denn wir finden die Bezeichnung καθολικός zuerst von den einzelnen Briefen gebraucht, nämlich bei Dionysius Alexandrinus (bei Eusebius 7, 25), Origenes (select. in Psalm. 3, comm. in Joh. opp. tom. IV, p. 135, von 1 Petri; de orat. opp. I, 233 und comm. in Joh. opp. IV, 281 von 1 Joh. und opp. IV, 549 vom Briefe Judä) bevor sie von Eusebius (2, 23; 6, 13 u. a.) auf die ganze Sammlung übertragen wird. — Ueberhaupt aber kommt der Ausdruck καθολικός in der ganzen patristischen Literatur nirgends zur Bezeichnung einer von mehreren Verfassern gemeinsam verfaßten Schrift vor, die einzige Stelle Clem. Alex. Strom. 4 pag. 512 ausgenommen, wo der Brief Apostelgesch. 15 erwähnt wird mit den Worten: κατὰ τὴν ἐπιστολὴν τὴν καθολικὴν τῶν ἀποστόλων ἁπάντων**); allein hier ist eben auch wirklich von einem Briefe

*) Etwa so, wie eine Mehrheit von Autoren sich zur gemeinsamen Bearbeitung, z. B. einer Encyclopädie zusammen thun, in welchem Falle man dann allerdings diese Encyclopädie als ihre „gemeinsame Arbeit“ bezeichnen kann.

**) Auch hier könnte zwar καθολικός die sonst vorkommende Bedeutung: entpflich (an mehrere Gemeinden gerichtet) haben; indessen ist es wegen der Zusammenstellung von καθολικός mit τῶν ἀποστόλων ἁπάντων natürlicher, καθολικός auf das gemeinsame Zusammenwirken der Verfasser zu beziehen.

die Rede, welcher von einer ganzen Versammlung gemeinsam beschlossen und genehmigt worden ist. Wie man dagegen unsere sieben fraglichen Briefe in diesem Sinne καθολικαί — von mehreren Autoren zusammen verfaßte — habe nennen können, und wie man vollends jeden einzelnen derselben einen „gemeinsam verfaßten“ habe nennen können, ist nicht einzusehen. Daher betrachten wir denn die Ansicht von Hug*) und Pott**), welche καθολικός auf die Gemeinsamkeit mehrerer Verfasser beziehen wollten, als von vornherein beseitigt.

Minder leicht ist die Frage zu entscheiden, ob der Ausdruck καθολικός im Sinne von entklich oder von anerkannt kanonisch von den Kirchenvätern unsern Briefen beigelegt worden sei***). Das erstere Prädicat scheint auf den ersten Anblick zu eng für unsere Briefe (da es auf Jak., 1 Joh., 1—2 Petr. und Jud., nicht aber auf 2—3 Joh. paßt), das zweite scheint einerseits zu weit, da es außer diesen sieben Briefen noch so viele andere gab, die ebenfalls als kanonisch anerkannt waren, andererseits nicht recht passend, da gerade 2 Petr., 2—3 Joh., und Judä, ja selbst Jak., anfänglich nicht in den Lehrverzeichnissen (κάνονες) aller Gemeinden sich fanden, und eben daher als ἀντιλεγόμενα bezeichnet wurden. Indessen kann hier nur eine genauere Untersuchung zu einem sichern Ergebniss führen.

Dionysius von Alexandria (bei Eus. 7, 25) sucht die Ansicht zu begründen, die Apokalypse müsse von einem anderen Johannes, als dem Apostel sein, weil der Apostel in seinen Schriften seinen Namen nicht nenne. Nachdem er sich hierfür auf das Ev. Joh. berufen hat, fährt er fort: Ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς οὐδὲ τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς προέγραψεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα. und nachdem er den Anfang von 1 Joh. 1 citirt hat, fährt er fort: ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ. καίτοι βραχείαις οὖσαι ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρίκεται. Hier scheint es nahe zu liegen, καθολικός als Gegensatz

*) Einleitung §. 151.

**) Epist. cathol. zweite Auflage fascio. 1.

***) Letzteres ist die Ansicht von Mösselt (opusc. Theil 2, S. 303 fg.), Hammond u. a., ersteres die von Grotius, Wolf, Wetstein, Morus.

zu φερόμενος zu fassen. Hug meint freilich, die zwischen beiden Wörtern stehende Partikel ἀλλὰ mache es unmöglich καθολικός und φερόμενος für gegensätzliche Begriffe zu halten; und Kircher (Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons S. 256) verirrt sich vollends zu der Behauptung, Dionysius „scheide durch das Wort φερόμενος den zweiten und dritten Brief vom ersten, weil diese nicht an mehrere Gemeinden gerichtet waren, aber nicht deswegen, weil er sie als nur der Sage nach dem Johannes gehörig bezeichnen wollte; denn er hielt diesen für den Verfasser.“ Daß er den Apostel Johannes mit Bestimmtheit für den Verfasser von 2—3 Joh. halte, sagt Dionysius nirgends; hütet er sich doch wohl zu schreiben: ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένη καὶ τρίτῃ προέγραψεν ἑαυτοῦ τοῦ ὀνόμα, sondern schreibt vorsichtig: ἀλλ' οὐδὲ ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται; und auch weiter unten schreibt er: συνάδουσι μὲν γὰρ ἀλλήλοις τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ ἐπιστολὴ (nicht ἐπιστολαί!) Daß aber φερόμενος die Bedeutung haben sollte: „nicht an mehrere Gemeinden gerichtet“, ist eine Absurdität, die keiner Widerlegung bedarf. Wenn Dionysius dem zweiten und dritten Briefe Joh. das Prädicat φερομένη beilegt, so drückt er damit klar und unzweideutig aus, daß er von der apostolischen Abfassung dieser Briefe für seine Person nichts weniger als überzeugt ist. Das hindert ihn aber nicht, auch diese beiden Briefe zum Beweis für seine Behauptung beizuziehen. Gesezt, will er sagen, diese Briefe wären apostolisch (oder: die Leser hielten sie für apostolisch), so würde auch dann der Satz, daß der Apostel sich nicht mit Namen nenne, nicht umgestoßen. — So sehen wir denn auch (gegen Hug), daß καθολικὴ logischer Weise recht wohl im Gegensatze zu φερομένη gesagt sein kann. Es war ganz logisch, zu schreiben: „Der Evangelist hat auch in seinem anerkannt echten Schreiben seinen Namen nicht vorgesetzt, sondern ohne Umschweif mit dem Geheimniß der göttlichen Offenbarung selbst begonnen u. s. w. Aber auch in dem angeblichen zweiten und dritten Brief steht Johannes nicht mit Namen genannt.“ Καθολικός kann also hier einen Gegensatz zu φερόμενος bilden.

Καθολικός muß aber keinen solchen Gegensatz bilden. Die beiden Ausdrücke sind durch ein viel zu großes Zwischenstück

getrennt, als daß man sagen dürfte, καθολικός müsse hier als Gegensatz zu φερόμενος gefaßt werden. Es ist ebenso gut denkbar, daß καθολικός hier in der Bedeutung entkyllisch stehe, von welcher wir alsbald sehen werden, daß sie in der älteren patristischen Periode die gewöhnliche war. Der erste Brief Johannis war ein entkyllisches Schreiben an die Gemeinde von Ephesus und an die umliegenden Gemeinden der Asia proconsularis. Dionysius kann deshalb — entweder ihm als dem einzigen Brief Johannis, den er für echt hielt, das Epitheton καθολικός als ein epitheton naturale gegeben haben, sowie es Origenes thut, an Stellen, wo er gar keinen Gegensatz zu καθολικός im Sinne hat*) — oder er könnte allenfalls auch dies im Sinne gehabt haben, daß der zweite und dritte Brief Johannis, abgesehen von der zweifelhaften Frage nach ihrer apostolischen Abfassung, auf alle Fälle und ohne Frage keine entkyllischen Schreiben seien. Diesen Gegensatz zu entkyllisch (wenn er ja daran dachte) hat er aber nicht nöthig, auszusprechen; er verstand sich von selbst. Wenn er nun dem zweiten und dritten Briefe das Prädicat φερόμενος gibt, so will er damit nicht jenen Gegensatz von entkyllisch und nicht-entkyllisch wieder aufnehmen, sondern das neue und anderweitige sagen, daß er diese Briefe nicht mit Sicherheit für apostolisch halte. Auch diese Fassung von καθολικός ist logisch möglich. Es war völlig logisch, wenn Dionysius schrieb: „Auch seinem entkyllischen Schreiben“ [auf „Schreiben“ liegt der Nachdruck] „hat der Evangelist seinen Namen nicht vorgesetzt, sondern hat ohne Umschweif mit dem Geheimniß der göttlichen Offenbarung selbst begonnen. Was da von Anfang war, sagt er, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen haben. Denn wegen dieser Offenbarung hat der Herr Petrum selig gepriesen: Selig bist du, Simon bar Jona, denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel. Aber auch in dem angeblichen zweiten und dritten

*) Z. B. select. in Ps. 3: Καὶ τὰ λεγόμενα ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ παρὰ τῷ Πέτρῳ (folgt 1 Petr. 3, 19). Hier wird der erste Brief Petri nicht darum ein entkyllischer genannt, um einem andern nicht-entkyllischen Briefe Petri entgegengestellt zu werden; denn auch der zweite Brief Petri war entkyllisch. Sondern καθολικός ist hier einfaches epitheton naturale.

Briefe“ [auf „zweiten und dritten“ liegt der Nachdruck] steht Johannes nicht mit Namen genannt.“ Die vollständige Anführung der Stelle zeigt, daß man nicht genötigt ist, καθολικός als Gegensatz von zu φερόμενος zu fassen.

Es steht also bei dieser vielbesprochenen Stelle des Dionysius so, daß καθολικός sowohl im Sinne von „als apostolisch anerkannt“, als im Sinne von „entschließend“ genommen werden kann. Beide Bedeutungen sind hier zulässig. Etwas bestimmteres ergibt sich aus dieser Stelle noch nicht, sondern erst aus anderen Stellen.

Und da ist es nun für's erste merkwürdig, daß in keinem der alten Kanones das Wort καθολικός im Sinne von κανονικός oder ἐνδιάδικος vorkommt. Erst Cassiodor (de instit. div. lect. c. 8) bezeichnet die Briefe: 1 Petr., 1—2 Joh. und Jak. als epistolae canonicae, woraus man (insofern Cassiodor, 2 Petr., 3 Joh. und Jud. nicht für apokryphisch gehalten haben kann) mit Recht schließt, daß er die Sammlung der sieben Briefe im Sinne gehabt, und die gäng und gäb gewordene Bezeichnung καθολικός im Sinne von κανονικός aufgefaßt habe. Ähnlich hat Theodoret das Wort καθολικός als Gegensatz zu ἀπόκρυφος erklärt.

In der älteren patristischen Periode begegnet uns dagegen dieser Gebrauch von καθολικός = κανονικός nirgends. Mit Unrecht beruft man sich auf Eus. 3, 3. Hier lesen wir: Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀμφιλέκτω ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται· συγγράμμασι· τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάδικον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Τὸ γὰρ μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὀνομασμένον εὐαγγέλιον, τὸ δὲ λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικαῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν κατ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις. Zu καθολικαῖς ergänzt man gewöhnlich γραφαῖς — ohne Noth, da sich ebenso gut ἐκκλησιαῖς ergänzen läßt — aber selbst wenn man γραφαῖς ergänzt, so steht dann καθολικός noch nicht ohne weiteres im

Sinne von „kanonisch“, sondern „katholische Schriften“ heißen sie, wie schon der Satz mit ὅτι zeigt, sofern von ihnen in der καθολικῇ ἐκκλησίᾳ Gebrauch gemacht wird.

Aber dieser Gebrauch — wenn anders nicht ἐκκλησίαι zu suppliren ist — steht ganz vereinzelt, und erklärt sich hier lediglich aus dem Context. Wo dagegen eine einzelne newtestamentliche Schrift das Prädicat ἡ καθολικῇ (z. B. ἐπιστολῇ) erhält, da steht bei den älteren Vätern dies Prädicat entschieden im Sinne von katholisch. Dies geht zuvörderst schon daraus hervor, daß fünf unter den sieben Briefen, welche man καθολικαὶ zu nennen pflegte, gerade diejenigen waren, von denen das „οὐκ ἐνδιαθήκους αὐτάς παρειλήφαμεν“ galt. Es wäre doch gar zu sonderbar gewesen, wenn man gerade diejenigen Schriften, welche ihrer Mehrzahl nach nicht allgemein als kanonisch anerkannt waren, im Gegensatz zu den übrigen als die „allgemein anerkannten“ bezeichnet hätte! — Sodann stellt Eusebius die Begriffe ἀντιλεγόμενα und καθολικά vollenst sogar nicht zusammen, wenn er (6, 14) von Clemens Alexandrinus schreibt: ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι, συνελόντα εἰπὼν, πάντης τῆς ἐνδιαθήκης γραφῆς ἐπιτετηγμένους πεποίηται διγγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγόμενας παρέλθων, τὴν Ἰουδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικάς ἐπιστολάς. Er versteht also den Brief Juda sammt den übrigen „katholischen“ Briefen unter den „nicht allgemein anerkannten“ — ein deutlicher Beweis, daß ihm καθολικαὶ ἐπιστολαὶ nicht den Sinn: „allgemein anerkannte Briefe“ gehabt haben kann. Ebenso redet er 3, 23 vom Brief Jakobi als der πρώτη τῶν ὀνομαζόμενων καθολικῶν, und fügt sogleich bei: ἵστεον δὲ ὡς νοθεύεται *).

Zu diesen negativen Beweisen (daß καθολικός nicht „kanonisch“ hieß) gesellen sich nun folgende positive (daß es die Bedeutung von „katholisch“ hatte). Apollonius (bei Eusj. 5, 18) erzählt von dem Montanisten Themisios: ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικῇν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατι-

*) Daß diese Nebenbemerkung nicht in dem Sinne gemacht ist, um den Begriff des καθολικός zu beschränken oder wieder aufzuheben, daß mit andern Worten ὀνομαζόμενος nicht in dem prägnanten Sinne von „nur so genannt aber nicht wirklich seiend“, steht, wird jedem einleuchten, der die Stelle im Zusammenhange unbefangen liest.

χεῖν τοὺς ἁμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας. Weder einen von Mehreren gemeinsam verfaßten, noch einen für kanonisch anerkannten Brief kann Themisos geschrieben haben, sondern nur ein an die verschiedenen phrygischen Gemeinden bestimmtes Circularschreiben. Auf die nämliche Bedeutung führt uns der Ausdruck des Eusebius selber (4, 23): (Διονύσιος) χρησιμώτατον ἅπασιν ἑαυτὸν καθιστάς ἐν αἷς ὑπετυποῦτο καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς. Wir sehen, welchen Sinn man im allgemeinen mit dem Ausdruck καθολικὴ ἐπιστολὴ damals verband. So erklärt denn auch Decumenius (prolegomena in epist. Jac.) die von unsern sieben Briefen gebrauchte Benennung folgendermaßen: καθολικαὶ λέγονται αὗται, οἷον εἰ ἐγκύκλιοι· οὐ γὰρ ἀφορισμένως ἔσται ἐνὶ ἡ πόλει, ὡς ὁ θεὸς Παῦλος τοῖς Ῥωμαίοις ἢ Κορινθίοις προσφωνεῖ ταύτας τὰς ἐπιστολάς ὁ τῶν τοιούτων τοῦ Κυρίου μαθητῶν διάσος, ἀλλὰ καθόλου τοῖς πιστοῖς, ἦτοι Ἰουδαίοις τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, ὡς καὶ ὁ Πέτρος, ἢ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αὐτὴν πίστιν χριστιανοῖς τελούσιν. — Wenn Origenes (c. Cels. 1, 63) den Brief des Barnabas eine καθολικὴ ἐπιστολὴ nennt, und wenn er dies offenbar nur in dem Sinne hat thun können, daß er den Brief des Barnabas als einen enklystischen bezeichnen will (denn ihn einen kanonischen zu nennen, konnte ihm nicht einfallen), so sehen wir, in welchem Sinne Origenes auch an den übrigen (oben angeführten) Stellen die Briefe 1 Petr., 1 Joh. und Judä „katholische Briefe“ nennt. Sowie man zu citiren pflegte: „Paulus sagt in seinem Briefe an die Römer“, so citirte man, wenn ein Brief keine solche specielle Bestimmung hatte, mittelst der Formel: „Johannes sagt in seinem allgemeinen (d. h. enklystischen) Schreiben.“ Dies war der Ursprung der Benennung; zunächst nannte man 1 Joh., 1—2 Petr., Jak. und Judä „katholische Briefe“; dann wurde diese Benennung auch auf die Sammlung als solche übertragen, obschon in dieselbe mittlerweile auch die zwei kleinen, an Privatpersonen gerichteten Briefchen: 2 und 3 Joh. waren aufgenommen worden, was aber natürlich nicht hindern konnte, die ganze Sammlung a priori als die der enklystischen Briefe zu bezeichnen. Erst, als im Verlaufe der arianischen und folgenden Streitigkeiten der Gegensatz zwischen der καθολικῇ ἐκκλησίᾳ und den αἰρετικοῖς

häufiger und schärfer zur Sprache kam, schwand die alte Bedeutung von καθολικός = *entkyllisch*, ganz aus dem Bewußtsein, und man verstand jetzt (Theodoret, Cassiodor) καθολικός, auch wo es als Prädicat eines Briefes oder einer Briefsammlung sich fand, irrigerweise im Sinne „von der katholischen Kirche als orthodox und kanonisch anerkannt.“ Es war dies erst möglich in einer Zeit, als die Erinnerung an den Antilegomenen-Charakter der fünf unter den „katholischen Briefen“ verschwunden war*).

*) Der erste, welcher diesen Wechsel in der Bedeutung des Prädicates καθολικός erkannte, war Bertholdt (Einleitung I, S. 221 fg.). Nur setzt derselbe den Wechsel der Bedeutung, irrig, schon an das Ende des dritten Jahrhunderts. — Daß καθολικός ursprünglich „entkyllisch“ hieß und erst später die Bedeutung „kanonisch“ erhielt, nehmen nach Bertholdt de Wette, Olshausen und die meisten Neueren an.



1

—

